Medianoche en la historia

Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»

Reyes Mate

E D I T O R I A L   T R O T T A

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-844-2
Depósito Legal: M-13.339-2006

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE

A Johann Baptist Metz, maestro y amigo

«Una voz me llega de Seír, en Edom:
—Centinela, ¿cuánto durará la noche?
El centinela responde:
—La mañana ha de venir, pero es de noche aún;
si queréis, preguntad; volved de nuevo.»

(Isaías 21, 11)

INTRODUCCIÓN

1

Las tesis «Sobre el concepto de historia» son la respuesta política de un filósofo cuando en Europa no había ningún lugar para la esperanza. Las anima ese gesto de resistencia que su autor, Walter Benjamin, hacía llegar al amigo Theodor Wiesengrund Adorno, en 1938, cuando éste le instaba a abandonar Europa y sumarse a la cadena de exiliados judíos que habían dejado atrás el Viejo Continente huyendo del fascismo: «Todavía», le dijo, «hay posiciones que defender en Europa». Quería fijar sus ojos en la Gorgona, esa figura mítica sin rostro que mataba a quien osara mirarla de frente, para arrancar a la historia el secreto del mal que se cernía sobre la humanidad. Unos años antes había descrito su posición como la de un náufrago que trepa hasta lo alto del mástil de un barco que se va a pique para, desde ahí, lanzar el SOS más potente. «Era la posición de un testigo que escogía estar ahí y no la de alguien que casualmente pasaba por aquel lugar» (Wohlfarth, 1999, 155).

Precisamente porque selló con su muerte el papel que se había dado de «avisador del fuego»[1] es por lo que los textos fragmentarios de Benjamin se han revestido de una autoridad singular. ¿No decía acaso Franz Rosenzweig —el autor de *La estrella de la redención*, el libro que siempre acompañaba a su *Angelus Novus*, el cuadro de Paul Klee que tanto le inspiró en la particular cruzada contra la barbarie— que no hay mayor verdad que la que se defiende con la propia

1. Una expresión creada por el propio Benjamin y que Michael Löwy rescata para titular su sugerente estudio sobre las Tesis benjaminianas, cf. Löwy, 2001.

vida? (Rosenzweig, 1937, 395). De entre todos sus escritos son estos fragmentos póstumos, que él mismo había bautizado como Tesis[2], los que más se han cargado de esa autoridad. Si hoy siguen conmoviendo y dando que pensar es porque además de hablar de aquel fascismo, desvelan una lógica histórica que sigue en activo.

El secreto de las Tesis es, en efecto, su actualidad acontemporánea. Nos dicen algo muy próximo, pero traído de lejos o de atrás: de raíces profundas que nutren la sustancia de las cosas. De ahí el sentimiento de cercanía que producen pese al tiempo transcurrido. Para un tiempo como el nuestro que consume café sin cafeína, nata sin grasa o cerveza sin alcohol; que se plantea guerras sin bajas (propias, claro); que despliega políticas sin política, es decir, que nos ofrece una existencia desprovista de sustancia por lo que ésta tiene de conflictiva y amarga, las tesis «Sobre el concepto de historia» resultan provocadoras porque argumentan con un descaro que no se lleva. A sus ojos, todos esos intentos de desustancialización pueden ocultar pero no eliminar la dura realidad de un mundo desquiciado que traumatiza al que llega a él de primeras y del que no nos libramos luego ignorando las cicatrices que deja.

Puede que a primera vista este mundo, al que le han algodonado las esquinas para que no dañen al que lo habite, se parezca poco a la medianoche del siglo que le tocó vivir a Benjamin. Pero, si nos fijamos bien, tienen algo nada accidental en común, algo que explica precisamente la actualidad del análisis benjaminiano. Ahora como ayer, en efecto, es verdad que para los oprimidos el estado de excepción es una situación permanente. Ni la multiplicación del Estado social de Derecho, ni el avance de la democracia liberal, ni el prestigio del discurso sobre los derechos humanos, ni el crecimiento de la riqueza mundial por obra y gracia de la globalización económica, han conseguido mandar al desván de las pesadillas la contundente afirmación de la tesis VIII, a saber, que todos esos progresos se hacen sobre las espaldas de una parte de la humanidad. Y si no hay derecho para unos, aunque fueran pocos, que no lo son, la justicia de todo el derecho queda en entredicho. Lo cierto es que el derecho se suspende a voluntad de los poderosos, las guerras producen muertos y la riqueza, miseria.

2. Los últimos escritos según el testimonio de su hermana Dora, que los mecanografió en una visita que hizo a su hermano en París. Carta de Dora Benjamin a Adorno (22 de marzo de 1946), recogida en GS I/3, 1227. (En adelante la sigla GS aparecerá siempre como abreviatura de W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, con la colaboración de Th. W. Adorno y G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1972 ss.)

El autor de las Tesis se enfrenta a esa situación con un gesto filosófico radical. El filósofo es un paseante que sabe asombrarse ante situaciones que para el resto de los mortales forman parte del paisaje. Le sorprende, por ejemplo, que a los demás se nos escape la profunda complicidad entre progreso y fascismo; o que aceptemos con tanta naturalidad la racionalidad de un mundo construido con la lógica de la ciencia y de la técnica; o que demos por hecho que sólo el pasado de los vencedores tiene futuro; o que la política es cosa exclusiva de los vivos; o que cuando hablamos del pasado sólo demos significación al de los vencedores. El problema es entonces la costra de ideología que nos impide ver la realidad. El pensar que desencadena ese asombro es radical porque es un pensar nuevo, a contracorriente de los discursos asentados en nuestro medio cultural, y también porque no pierde de vista al hombre y el hombre es, como dice Marx, la raíz. Comprenderemos bien el alcance de esa radicalidad atenta al destino del hombre, si la comparamos con otra reflexión centrada en la cultura, como, por ejemplo, el multiculturalismo. Éste puede buscarse excusas a la injusticia o al sufrimiento del hombre real que la filosofía no puede permitirse.

Las Tesis vienen de muy hondo y de muy lejos. Benjamin llevaba más de veinte años rumiando su contenido, pero no las veía aún listas para darlas a la imprenta. De momento no eran más que «una gavilla de florecillas recogidas en paseos solitarios». Era tan consciente de su desconcertante novedad que darlas a conocer en ese momento era tanto como «abrir las puertas de par en par a la incompresión entusiasta». Su sueño era escribir una historia crítica de la sociedad moderna —a ello iban destinados los materiales que conocemos como el *Libro de los Pasajes*—, y lo que con estos pensamientos pretendía era construir su armazón teórico. Si se había decidido a verbalizarlos en los últimos meses de 1939 y los primeros de 1940, era porque la guerra y todo lo que la rodeaba le obligaron a enfrentarse a unos pensamientos tan extremos de los que hasta él mismo había querido protegerse durante años[3].

La guerra no le había sorprendido. Estaban dadas todas las condiciones para que estallara. No se refería él a la desmesura geopolítica del fascismo, ni al resentimiento que había producido el Tratado de Versalles, sino al desarrollo de la técnica. Cuando la sociedad

3. Así se lo dice a Gretel Adorno en carta de abril de 1940: «La guerra y la constelación que la rodea me han llevado a poner por escrito algunos pensamientos que había guardado en mi interior en los últimos veinte años, guardándolos incluso de mí mismo» (GS I/3, 1226-1227).

produce más técnica que la que la sociedad puede asimilar, se convoca a la guerra para darle salida. Lo sorprendente de verdad no es el conflicto bélico, sino «todo lo que rodea a la guerra». Eso que los demás toman con toda naturalidad o que aceptan con espíritu fatalista es lo que en él desencadena la furia de una reflexión filosófica.

¿A qué se refiere? A la claudicación de las democracias occidentales y de la Unión Soviética ante el Tercer Reich, en virtud del Tratado de Múnich de 1938 y del Pacto germano-soviético de 1939. El abandono de la República española a su suerte, mientras Hitler y Mussolini apoyaban sin vacilaciones a los rebeldes, hacía presagiar lo peor y lo peor eran esos deseos irreprimibles de franceses, ingleses y soviéticos por pactar con los nazis a cualquier precio. El acuerdo entre Stalin y Hitler para no atacarse y repartirse Polonia era la última muestra de ceguera de una política que no supo tomar las medidas a las ambiciones nazis. Ese pacto era el final de toda esperanza. Tal y como luego contaría a Gershom Scholem el escritor Soma Morgenstern, Benjamin se sintió profundamente descorazonado con ese acuerdo, a primera vista *contra naturam*, entre comunistas y nazis (Scholem, 1987, 225). Mal que bien y pese a haber comparado un año antes las prácticas de la policía estalinista a las nazis y de considerar el estalinismo «una dictadura personal con todo su terror», seguía pensando que por el momento había que seguir confiando en la Unión Soviética como «agente de nuestros intereses en una guerra futura». Es verdad que se trata de un agente muy caro pues «exige el mayor precio imaginable en cuanto que hay que pagarle con sacrificios que socavan los intereses que nos son más próximos en cuanto productores». Hay que pagar, por consiguiente, el enfrentamiento rojo al nazismo con el abandono, al menos provisional, de la causa proletaria[4]. El pacto Molotov-Ribbentrop da al traste con esa última confianza. El abatimiento que produce en Benjamin no está exento de un cierto alivio al sentirse por fin libre para ajustar las cuentas con el comunismo. Un alivio cercano a la rabia.

Para los luchadores antifascistas ese pacto sonaba a traición. Por eso se sorprendieron. Pero no había ahí de qué sorprenderse, piensa Benjamin, si tenemos en cuenta los valores de la izquierda convencional. ¿No decían los socialistas que nadábamos a favor de la corriente? ¿Y no había dicho Lenin que el comunismo eran *soviets* más electrificación? Bajo esas dos estrategias se ocultaba la misma confianza en el progreso. Lo letal era la lógica del progreso. Y lo único de lo que había que sorprenderse era de esa confianza ciega en el

4. Carta a Horkheimer del 3 de agosto de 1938, citada en Löwy, 2001, 19.

progreso. Ese asombro era el único que merecía la pena, el único con valor filosófico. El pacto había que entenderlo como lo que era: el último eslabón de una cadena que llevaba a consumar la traición[5].

Ese acontecimiento histórico que sume a la historia en una noche ciega es vivido por Benjamin en unas circunstancias generacionales y personales muy extremas. Decía que estos fragmentos «no estaban inspirados sólo en la guerra sino también en la experiencia comprensiva de mi generación, la más duramente probada de la historia»[6]. Le parecía terriblemente dudoso que su generación hiciera lo que el mundo esperaba de ella, a saber, detener el inveterado ciclo de sangre y horror que amenazaba a la humanidad. Era muy consciente de que su generación no estuvo a la altura de las circunstancias; por eso se sumaba a la plegaria de Brecht que pedía a los descendientes que miraran sus fracasos con condescendencia porque quisieron y no pudieron ser amables. Si desesperante era la experiencia política, no menos negra era la personal. Exiliado en París desde el momento de la llegada de los nazis al poder, en 1933, acusa rápidamente la ocupación de Polonia por el ejército alemán: todos los judíos alemanes exiliados en Francia pasan a ser apátridas y para ellos decide el gobierno de Vichy el ingreso en un campo de «internamiento voluntario». Benjamin tiene que encaminar sus pasos a Nevers, de donde es liberado, gracias a la presión de amigos influyentes, a finales de noviembre. Entre ese momento y la primavera del año siguiente debió de poner por escrito los pensamientos de las Tesis. Sentía que un caudal muy profundo afluía a su pluma, por eso escribirá a Gretel que «el estudio de la memoria (y del olvido) [le] ocupará por mucho tiempo». Ni corto ni perezoso renueva el 11 de enero de 1940 su carnet de lector de la Bibliothèque Nationale, en París, que era su auténtico lugar de trabajo. Pero sus días están contados. Toda Europa se convierte en un campo, campos de batalla en Holanda, Bélgica y Francia que caen como un castillo de naipes al paso de la *Wehrmacht*; y campo de concentración para todos los espíritus libres. A mediados de junio, poco antes de que los alemanes ocupen París, «consiguió coger el último tren que abandonó París. No tenía nada más que un pequeño maletín con dos camisas y el

5. Brecht captó bien ese momento crítico de las Tesis cuando las leyó por primera vez, por eso lo comenta con un punto de desprecio: «El pequeño trabajo es claro y desenvuelto (a pesar de tanta metáfora y judaísmos)» y «pudo ser escrito tras la lectura de mi *César*» (B. Brecht [1973], *Arbeitsjournal*, t. I, *1938-1942*, Frankfurt a.M., 294 [citado en GS I/3, 1228]).

6. Carta a Stephan Lackner (5 de mayo de 1940), citada en Bonola y Ranchetti (eds.), 1997, 11.

cepillo de dientes»[7]. Atrás quedaba una ciudad ocupada, con la guinda cultural de un Ernst Jünger que se ganaba unos francos extra traduciendo cartas de despedida de rehenes que iban a ser fusilados; de un Carl Schmitt que daba conferencias sobre derecho internacional; o con un von Karajan que acunaba el descanso del guerrero con el *Tristán* de Wagner. Por delante iba un grupo de fugitivos poniendo tierra de por medio entre ellos y sus antiguos compatriotas. Benjamin toma la dirección del *Midi*, quizá porque su hermana Dora estaba internada cerca de Lourdes. Dos meses pasó refugiado en Lourdes, devorado por la suerte de los preciados papeles que había dejado atrás[8] y por la espera de otros papeles, una visa, que debía llegarle de los Estados Unidos gracias a los buenos oficios de los frankfurtianos Horkheimer y Adorno. Una carta a este último fechada en el mes de agosto revela su estado de ánimo:

> La total incertidumbre sobre lo que va a traer el día siguiente, la hora siguiente, domina desde hace muchas semanas mi existencia. Estoy condenado a leer cualquier periódico como una notificación personal y a escuchar en cada emisión de radio la voz del mensajero de la desgracia.

A finales de agosto llega a Marsella donde el consulado americano le entrega la ansiada visa. Todavía hay que llegar a Lisboa de donde partirá el barco que le sacará de Europa. Y eso significa no sólo que hay que atravesar España, cuya política con los refugiados judíos es impredecible, sino, sobre todo, que hay que abandonar Francia sin permiso. El día 23 el pequeño grupo toma el tren en Marsella hasta Perpiñán y luego hasta Port-Vendres. El resto había que hacerlo a pie para evitar controles policiales. Atraviesan la frontera española el día 25 de septiembre, por la ruta *Líster*, guiados por Lisa Fittko. Por ella sabemos que Benjamin iba cargado con una pesada cartera que entorpecía su marcha, pero a la que no quería renunciar. Era «la cosa más importante», decía a quienes le pedían que se deshiciera de ella para agilizar la marcha, sin duda porque contenía un manuscrito «que hay que salvar ocurra lo que ocurra. Es más importante que mi propia persona» (Witte, 1988, 253). Sólo al final del trayecto le faltaron fuerzas para superar la parte más arisca del camino y necesitó que le echaran una mano. Aunque sólo tenía 48 años, su salud no era buena. Los fugitivos llegaron al pueblo fronte-

7. Así H. Arendt en el artículo de R. Tiedemann «A este lado de Auschwitz» (*El País*, 20 de septiembre de 1990).

8. Confió el *Libro de los Pasajes* a Georges Bataille, quien lo guardó en la propia Bibliothèque Nationale y así pudo salvarse.

rizo español de Port Bou al atardecer del día 25. La policía española no les permitió seguir adelante porque ellos, unos apátridas, carecían del permiso francés para abandonar el país. Les dejaron pasar la noche en una fonda del pueblo para ser devueltos a la policía francesa al día siguiente y, por tanto, a la Gestapo. La perspectiva de un nuevo campo era demasiado para un Benjamin que ya había considerado seriamente la posibilidad del suicidio. Aquella misma noche decidió envenenarse «con tabletas de morfina», según relató el acompañante Henny Gürten[9], que le causaron la muerte hacia las diez de la noche del día 26. Los policías, asustados por la muerte pero desconociendo seguramente que fuera resultado de un suicidio, dejaron seguir viaje al resto del grupo que antes de reemprender la marcha se hizo cargo del entierro de Walter Benjamin en el camposanto del pueblo. Compraron un nicho por cinco años donde depositaron sus restos el día 28 de septiembre. Allí reposaron hasta 1945, fecha en la que los restos fueron a parar al osario del cementerio. Se había hecho realidad en él el negro presagio de Franz Kafka cuando decía que había mucha esperanza, pero no para ellos. El hombre que se había hecho trapero para hurgar entre los desechos de la historia hasta descubrir una veta de esperanza oculta precisamente entre los desesperados, no pudo aplicársela a sí mismo. La famosa cartera con aquellos preciosos documentos no ha sido encontrada.

Era, efectivamente, medianoche en el siglo cuando se apagó la vida de Walter Benjamin. Se apagó su vida pero no su estrella. Esas pocas páginas que conforman el escrito «Sobre el concepto de historia»[10], le han sobrevivido tras una azarosa historia. Una copia de la misma fue enviada por el autor a su lejana pariente Hannah Arendt quien a su vez se la envió a Adorno. Al saber de su muerte deciden, éste y Horkheimer, publicarla a modo de homenaje a multicopista, en 1942, en un volumen que lleva el título de *En memoria de Walter Benjamin*, editado por el Instituto de Investigaciones Sociológicas en Los Ángeles. Adorno había preparado una nota en la que reconstruía la historia del escrito, utilizando la carta de Benjamin a su mujer, Gretel Adorno. Aunque el escrito tenía un carácter reservado, tras la muerte de Benjamin «se convierte la publicación en una obligación.

9. Lo cuenta Tiedemann en «A este lado de Auschwitz», cit.

10. «Acabo de terminar una serie de tesis sobre el concepto de historia... [*Je viens d'achever un certain nombre de thèses sur le concept d'Histoire...*]. El aspecto de sobriedad con que he tenido que revestirlas...», dice Benjamin a Horkheimer en una carta del 22 de febrero de 1940, en la que por primera vez hace referencia al escrito «Sobre el concepto de historia» (GS I/3, 1225).

El texto se ha convertido en un testamento. Su forma fragmentaria conlleva la tarea de expresar la lealtad a la verdad de esas ideas mediante el pensamiento» (GS I/3, 1224). La nota introductoria no se publicó y en su lugar aparecía esta sobria dedicatoria, firmada por Horkheimer y Adorno: «Dedicamos estas colaboraciones a la memoria de Walter Benjamin. Las Tesis sobre filosofía de la historia son el último trabajo de Benjamin». La publicación pasó desapercibida. Pierre Missac, el entregado traductor de Benjamin al francés, las publicó en *Temps Modernes*, en 1947, sin mayores consecuencias. La misma indiferencia con la edición que hace Adorno en la revista alemana *Neue Rundschau*, en 1950. Hay que esperar a la aparición de la antología de textos en dos volúmenes que publica Adorno, en 1965, bajo el título de *Schriften* para que se inicie la recepción de un pensamiento que no ha cesado de crecer desde entonces[11]. En 1974 tiene lugar la edición de las Obras completas —*Gesammelte Schriften*— a cargo de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, con la colaboración de Adorno y Scholem. En 1967 aparece la primera traducción española de las Tesis (en *Ensayos escogidos*, traducción de H. A. Murena, Sur, Buenos Aires). Cinco años después Jesús Aguirre prepara y edita en Taurus la traducción más conocida en lengua española. Fue en 1991 cuando Giorgio Agamben descubre una nueva versión de las Tesis —un *Handexemplar*— que tiene la particularidad de incluir una nueva tesis, la XVIIa, ausente en las ediciones anteriores (por tanto en las traducciones españolas) y que los autores de los *Gesammelte Schriften* incluirán en el último tomo (VII/2, 783-784).

2

No es fácil detectar los ejes fundamentales en torno a los cuales giran estos fragmentos. Se les ha dado muchas lecturas. Hay quien ha visto en ellos un manual para la guerrilla urbana[12], y no han faltado quienes los leen como una reflexión materialista adornada de metáforas teoló-

11. K. Garber, «Étapes de la réception de Benjamin», en Wismann, 1986, 918-984. También Lienkamp, 1992, 97-115.

12. Así lo califica R. Tiedemann, uno de los editores de las obras completas de Benjamin, en Tiedemann, 1983, 95; cf. Buck-Morss, 1995, 273. Sobre lo mal que puede ser entendida la dimensión política de Benjamin destaca Jacques Derrida cuando dice que Benjamin cae en la tentación de «pensar el Holocausto como la manifestación no interpretable de la violencia divina... uno queda aterrorizado por una visión del Holocausto expiatorio como firma indescifrable de la justa y violenta cólera de Dios» (Derrida, 1994, 145-146).

gicas o una meditación judía con resonancias proféticas. Sin olvidar a quienes los consideran un casamiento fallido entre marxismo y mesianismo. Todas esas interpretaciones no deberían perder de vista lo esencial, a saber, que son el armazón teórico con el que poder interpretar de una manera nueva la historia y, por tanto, su tiempo y el nuestro.

Podemos arriesgarnos a decir que el armazón teórico se sustancia en una propuesta filosófica articulada en torno a estos dos ejes que vertebran todo el texto: uno es de orden epistémico y se concreta en una nueva teoría del conocimiento; el otro, de orden político, y se desarrollará sobre la base del concurso del marxismo —o mejor, de esa modalidad de marxismo que Benjamin llama «materialismo histórico»— y del mesianismo.

En primer lugar, una teoría del conocimiento. Para Walter Benjamin las Tesis son algo más que materiales con vistas a una nueva teoría de la historia o a una nueva visión de la política. Son escritos filosóficamente ambiciosos puesto que se fajan con asuntos tan centrales y arduos como en qué consisten el conocimiento, la realidad o la verdad. Quieren ser una nueva teoría del conocimiento. Cuando decía Benjamin que quería un «armazón teórico» para la investigación sobre las entretelas de su tiempo —investigación que tenía el título provisional de «París, capital del siglo XIX» y ahora conocida con el título de *Libro de los Pasajes*—, en lo que estaba pensando era, ni más ni menos, que en una teoría del conocimiento[13]. Llama la atención que la carpeta en la que el autor guardaba el material de las Tesis tuviera por título «Conocimiento teórico, Teoría del progreso».

Sobre la particular orientación de su idea del conocimiento da un par de pistas. Dice, en primer lugar, que sus trabajos sobre la historia y el progreso «no pueden no tener consecuencias en la teoría del conocimiento»[14]. Hay una relación entre tiempo y conocimiento. Si tenemos en cuenta que la crítica que hace al progreso es en nombre de un «tiempo pleno» —en oposición al «tiempo continuo»— que es «pleno» porque se toma en serio las ausencias, entenderemos que eso afecte al modo y contenido del conocimiento, sobre todo al que se define en relación exclusiva con los hechos o presencias. A esto apunta su otra pista, la que él nos da cuando le dice al mismo Horkheimer, un año después, que acaba de redactar un cierto número de tesis sobre el

13. Así lo reconoce Adorno cuando escribe que las Tesis recogen «las reflexiones sobre la teoría del conocimiento... cuyo desarrollo ha acompañado al proyecto de investigación sobre los pasajes parisinos» (Adorno, 1970, 26).

14. Carta de Benjamin a Horkheimer (24 de enero de 1939) (GS I/3, 1225).

concepto de historia, que van a marcar los límites profundos que separan «nuestro modo de ver del positivismo»[15]. Con este breve apunte está indicando que su teoría del conocimiento ni se va a atener a los hechos, ni tiene como modelo de conocimiento el de la ciencia, ni va a hacer ascos a cuestiones metafísicas.

Una teoría del conocimiento tiene que habérselas con asuntos tales como interrogarse sobre lo que significa la realidad, plantearse la cuestión de la posibilidad del conocimiento, su fundamentación, etc. Es decir, tiene que reflexionar sobre el sujeto que conoce, la realidad que quiere conocer y la relación entre sujeto y realidad. Esto es lo que constituye «el armazón teórico» que Benjamin necesita para analizar políticamente el tiempo que le ha tocado vivir. Cuando él piensa en un sujeto capaz de comprender lo que debe ser comprendido no está pensando en ese ser moderno que ha llegado a la edad adulta al hacer uso público, crítico y autocrítico de la razón[16]. A ese famoso sujeto ilustrado le ha pasado lo mismo que a los lotófagos de los que habla Ulises: se alimentaban con la flor de loto que producía amnesia y, consecuentemente, la ilusión de felicidad. Se olvidaban entonces de regresar, condenándose a la infelicidad porque «la felicidad implica verdad» (Adorno y Horkheimer, 1994, 114). El sujeto en el que él piensa no es un sujeto anestesiado, sino alguien que asume conscientemente su experiencia de sufrimiento y lucha contra sus causas. Aunque Benjamin revista a este sujeto del conocimiento con la vitola del materialismo histórico, no está pensando en el proletariado de la lucha de clases. De él tomaría su actitud beligerante contra la opresión, pero de él se distancia en lo esencial. Si Marx hacía del proletariado el sujeto de la historia es porque ya ocupaba, en el sistema capitalista de producción, el lugar central del sistema. Era su poder lo que fascinaba a Marx. Pero el sujeto benjaminiano es central por su debilidad. Es el lumpen, el que sufre, el oprimido, el que está en peligro, pero que lucha, protesta, se indigna. Ése es el sujeto que puede conocer lo que los demás (el que oprime o manda o pasa de largo) no pueden conocer. Su plus cognitivo es una mirada cargada de experiencia y proyectada sobre la realidad que habitamos todos. Esa mirada es la que puede decir, dentro de un Estado social de Derecho, que ahí los oprimidos viven en un permanente estado de excepción o que lo que para la mayoría es progreso es en el fondo un proceso de ruinas y

15. Carta de Benjamin a Horkheimer (22 de febrero de 1940) (GS I/3, 1225-1226).

16. Ese sujeto es el ser ilustrado del que habla Kant en su famosa respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*

cadáveres, como dice el ángel de la historia de la tesis IX. Las imágenes se suceden para explicar esta capacidad cognitiva del sujeto que sufre. Conocer es disponer de una agudeza visual, capaz de ver en objetos, situaciones o acontecimientos que todos miramos algo insólito. Es una mirada que conmueve las seguridades establecidas que sirven de fundamento a la vida en común, incluso en democracia.

También queda profundamente alterado el concepto de realidad. Identificamos habitualmente realidad con hechos, con lo que ha tenido lugar. En esa formulación —«lo que ha tenido lugar»— se ve la complicidad entre pasado y realidad, como si la realidad fuera algo que ha tenido lugar y sigue presente. Es inevitable referirse en este punto a una fórmula de Hegel tan certera en su sobriedad: «el ser es lo que ha sido y sigue siendo» («das Wesen ist das Ge-wesene»)[17]. Ahora bien, si lo que es fue y sigue presente, no hay que engañarse sobre el alcance de presente de ese pasado. Un acontecimiento pasado está presente, sí, pero como lo están las montañas o los ríos: como hechos mudos que dicen lo que el visitante quiera. El historiador puede visitar los hechos como los turistas las pirámides de Egipto: siempre están ahí, a merced del visitante. «A merced del visitante» significa que dirán lo que queramos oír. A Benjamin no se le ocurre otra imagen para desacreditar esa idea de la realidad como un hecho incambiable y a disposición que el de la prostituta. Quien tome así la realidad se comporta como el cliente de un lupanar que visita a la prostituta como el historiador el pasado: llega, se sirve, se larga y ella sigue ahí, siempre ella misma, a la espera del siguiente.

Pues no, la realidad se mueve; lo que tuvo lugar, está vivo. Esto es muy fácil de entender si pensamos en el destino del pasado victorioso: vive en la posteridad no sólo porque lo recuerdan y celebran sino porque su triunfo fue una de esas piedras angulares sobre las que está construido el presente. El problema es con los perdedores. Éstos, al perder, quedaron fuera del desarrollo histórico. Su pasado se ha convertido en algo inerte, casi natural. La teoría del conocimiento de Benjamin saca el pasado frustrado de ese sopor al descubrir vida en esas muertes. Los proyectos frustrados de los que quedaron aplastados por la historia están vivos en su fracaso como posibilidad o como exigencia de justicia. Quien se acerque a ellos no oirá el eco de su propia voz sino que se sentirá convocado como juez para que imparta justicia en una demanda de la que él no sabía nada. Llegamos así a la idea de que la realidad es facticidad y, también,

17. *Wissenschaft der Logik* II, en Hegel, 1970, VI, 13.

posibilidad. Tomemos el tiempo del franquismo. La realidad de España no era sólo lo que ocurría con los protagonistas que la habitaban, sino también la sombra de la República que acompañaba a todo ese período como el proyecto que pudo ser y que al ser frustrado se hacía presente como posibilidad alternativa a la dictadura del momento. Esa sombra, en su impotencia, era una colosal crítica a un régimen que gracias a ese pasado no podía recibir legitimación histórica, aunque durara medio siglo. La mera posibilidad da vida a un pasado que parecía finiquitado porque su «ausencia» cuestiona la legitimidad de lo fáctico al tiempo que permite a la injusticia pasada hacerse presente como demanda de justicia. Porque el pasado pudo ser de otra manera, lo que ahora existe no debe ser visto como una fatalidad que no se pueda cambiar. Y si el presente tiene una posibilidad latente, que viene de un pasado que no pudo ser, entonces podemos imaginar un futuro que no sea proyección del presente dado, sino del presente posible.

Si el sujeto del conocimiento es el oprimido que lucha o el que sufre y se rebela, y el objeto del conocimiento es el hueco o vacío disimulado tras la contundencia compacta de lo fáctico, cabe sospechar que este tipo de conocimiento va a ser de difícil acceso. La puesta en juego de la posibilidad no es mecánica sino que exige la mediación del testigo que pasa a ser testigo de la realidad integral y, por tanto, de la verdad. Es sorprendente la naturalidad con la que se asocia en derecho testigo con verdad y lo reacias que son las teorías filosóficas de la verdad con el testimonio, desechado por subjetivo. Aquí se estaría insinuando una teoría de la verdad necesitada de testimonio porque sin él no habría noticia de lo que se ha perdido. Estaríamos ante un tipo de verdad que necesita ser verificada o reconocida.

Para romper la contundencia de lo fáctico el conocimiento benjaminiano necesita armas nuevas. Dice Horkheimer a Paul Tillich, en una carta de agosto de 1942, que «la ciencia es estadística. Al conocimiento le basta un campo»[18], de concentración, se entiende. La ciencia deriva su conocimiento de una consideración de todos los hechos, mientras que para esta teoría del conocimiento, un solo hecho, pongamos la prisión de Guantánamo, basta para asaltar la fortaleza de lo fáctico y descubrir el secreto de una concepción de la verdad que tenga en cuenta todo lo que se frustra en ese lugar.

En segundo lugar, una visión mesiánica de la política. Si importante es tener bien presente la ambición epistemológica de las Tesis,

18. Carta citada en R. Wiggershaus, 1989, 355-356.

no lo es menos reconocer su dimensión política, aunque conviene entenderlo correctamente. La querencia personal de Benjamin hacia un marxismo radical, incluso hacia un anarquismo con toques románticos[19], nada tienen que ver con una propuesta de acción directa. Quiere hacerse cargo de las circunstancias del presente con el ánimo de transformarlas, pero sin pretender hacerlo a través de un golpe de mano. Cuando dice que hay que declarar el «verdadero» estado de excepción sobre la excepcionalidad reinante, o cuando invoca la violencia «divina» para acabar con la violencia mítica, no es para reproducir la suspensión del derecho sobre nadie o la violencia existente, sino para terminar con la excepcionalidad y la violencia. Su estrategia es la agudeza de la crítica; su arma, «el motín de la anécdota» (GS V/1, 677), detenerse ante un campo de concentración y deconstruir todo el complejo cultural, político o moral que lo envuelve. Él no se hace ilusiones sobre la eficacia del método. Llega a reconocer que los tiempos sólo permiten «organizar el pesimismo», que no es poco si tenemos en cuenta que lo que pretende es discernir una luz de esperanza cuando era medianoche en el siglo.

El contenido de la dimensión política de estos escritos sobre la historia se concentra en un término extraño que lejos de aclarar las cosas lo que hace es avivar la polémica: mesianismo. Mesianismo, concepto originariamente judío, es el prisma a través del cual Benjamin traduce a pensamiento propio la cultura judía[20]. De su amigo Gershom Scholem ha podido aprender lo que es el mesianismo judío, aunque dada su particular manera de quedarse con lo oído o leído, más vale atenerse a su propia elaboración.

La tesis XVIIa —la descubierta por Giorgio Agamben— anuncia el primer movimiento de este concepto, a saber, la política emancipadora como secularización del mesianismo («Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la sociedad sin clases. Y ha hecho bien»); y luego, el mesianismo como un plus que tensa esa conciencia secularizada («al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle

19. Michael Löwy no ha cesado de recordar la deuda de Benjamin con el Romanticismo, cf. Löwy, 1988, 121-162.

20. «Yo soy judío y cuando vivo como hombre consciente, vivo como judío», dice en un momento (GS II/3, 834). Se trata de un judaísmo harto heterodoxo con una puerta abierta para que se le cuele constantemente el cristianismo; cf. A. Pangritz, «Theologie», en Opitz y Wizisla (eds.), 2000, 807. Forster ve en el judaísmo el hilo conductor del pensamiento de Benjamin: «La insistencia con la que he ido recorriendo la presencia de lo judío en Benjamin... tiene como fundamento la hipótesis... [de que] será sobre ese fondo teológico, sobre las irradiaciones del saber del misticismo judío... [como] el propio Benjamin llegará a pensar la catástrofe de su época», en R. Forster, 1999, 139, nota 116.

su verdadero rostro mesiánico y eso en interés de la propia política revolucionaria del proletariado» [GS I/3, 1232]). Tenemos pues que la política a la que él aspira es, por un lado, una secularización, en el sentido de emancipación o liberación, del mesianismo, pero, por otro, un mesianismo secularizado, es decir, el mesianismo es ese palimpsesto sobre el que se escribe la política, pero que siempre está ahí como lo originario que inspira y exige a la política.

Notemos cómo este pensador ilustrado se relaciona con la Ilustración. La Ilustración suele presentarse en la sociología política como secularización del cristianismo (Mathes, 1971). Él, sin embargo, presenta su ideal político («la sociedad sin clases») como un mesianismo secularizado. ¿Hay alguna diferencia? Hay una, la que le permite decir que con la Ilustración puede que el mundo esté desencantado, pero no redimido (Wohlfarth, 1999, 92). El proyecto ilustrado pretendía liberar al hombre de los mitos. Pues bien, incluso en el caso de que lo hubiera conseguido, habría conseguido, sí, desencantar el mundo, pero no redimirlo. La intencionalidad práctica o política de Benjamin se esconde en esa distinción entre desencantamiento y redención. No le interesa sólo liberar al mundo de los mitos, sino al hombre de las injusticias, por eso contempla todas las cosas desde el punto de vista de la redención. El término redención tiene sabor teológico, pero no conviene precipitarse. Lo que está queriendo decir Benjamin es que si ante un crimen individual o colectivo, o ante una situación tan desesperada como la de su tiempo, se deja caer una frase como «No hay derecho» o «Estamos desesperados», se está invocando la redención, es decir, no se acepta el crimen, ni el totalitarismo nazi, ni la traición comunista, ni el conformismo socialista, como fatalidades, sino como fracasos y, por tanto, como momentos de privación del derecho o de la esperanza. Sólo podemos hablar de desesperación o de injusticia cuando creemos en la esperanza o exigimos justicia. Suena extraño escuchar de un superviviente de Auschwitz que «nunca fue la esperanza más grande» (Borowski, 2004, 46) que en el campo, pero era la forma de no interpretar la situación como una fatalidad o un *factum* que se imponía con la necesidad de las leyes naturales. El punto de vista de la redención abría la preocupación política a campos considerados hasta ahora como extra o metapolíticos porque se pensaba —y se piensa— que la política es cosa sólo de los vivos.

Precisamente porque Benjamin no se conforma con el estricto proyecto ilustrado de secularización —cifrado en el término «desencantamiento»—, sino que también quiere saber qué hay bajo la Modernidad entendida como mesianismo secularizado es por lo que

añade: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en interés de la propia política revolucionaria del proletariado». Estamos tocando uno de los centros neurálgicos del pensamiento benjaminiano. Pero ¿qué quiere decir con dar a la política un rostro mesiánico? Lo que está diciendo es que el mundo secularizado no debe perder de vista el origen mesiánico y eso no tanto por fidelidad al origen cuanto por interés de la propia política. Es leer el fracaso de los proyectos personales o colectivos como privación de un derecho; es poder ver en los aplastados de la historia a verdaderos «desesperados», esto es, seres a los que se les priva de la realización de sus ideales y «sólo» les queda la esperanza de que algún día será posible realizarlos. Es ver el mundo bajo el punto de vista de la redención.

¿Puede hacerlo la filosofía? La recordación tiene por objeto rescatar del pasado el derecho a la justicia o, si se prefiere, reconocer en el pasado de los vencidos una injusticia todavía vigente, es decir, leer los proyectos frustrados de los que está sembrada la historia no como costos del progreso sino como injusticias pendientes. Un autor con tan poco oído para los tonos místicos, según propia confesión, como Jürgen Habermas, no tiene inconveniente en seguirle hasta ese punto puesto que lo que Benjamin pone bajo el señuelo de redención es su voluntad de salvar «el potencial semántico, del cual dependen los seres humanos, con el fin de dotar de sentido su mundo de experiencia»[21]. Se reconoce pues a todos los seres la necesidad de dotarse de sentido. Lo propio de Benjamin sería incluir en ese «todos» también a los muertos. La filosofía tiene que preguntarse por el sentido de «todos» los seres; más aún, sólo partiendo del sentido de

21. Habermas es condescendiente con Benjamin al reconocerle que el mundo de los mitos es un potencial semántico de donde se pueden destilar gotas de sentido para el ser humano. Pero lo que le niega es sentido político y, más aún, que su estrategia de interrumpir el presente con la memoria del pasado sea de ayuda al marxismo dado que éste todo lo fía al desarrollo, al progreso, a la evolución social. Conclusión: «Mi tesis es que Benjamin no encontró solución a su intento de unir Ilustración y misticismo porque el contexto teórico no fue capaz de entender cómo hacer para que la teoría mesiánica de la experiencia fuera útil al materialismo histórico», en Habermas, 1972, 207. A este Habermas le pesa aún mucho la tesis marxista sobre la relación entre infraestructura y superestructura. El lugar del debate debería ser el de la dimensión política de la crítica teórica. Dos milenios de cultura defendiendo teorías de la justicia blindadas al pasado han dado origen a formas del derecho (y, por tanto, de política) volcadas en el interés de los vivos. Romper esas resistencias ha sido la osada estrategia teórica de Benjamin. La progresiva atención a las víctimas, a la imprescriptibilidad de los crímenes o a la actualidad de la memoria —que ya forman parte de la sensibilidad general— no debe nada a la vocación progresista del marxismo. La dimensión política de Benjamin está en la prensa diaria.

los muertos pueden los vivos desarrollar un verdadero programa de emancipación. Otra cosa es que la explicación convenza.

Horkheimer también le sigue en esa misma pretensión: «El acto horrendo que cometo, el padecimiento que dejo subsistir, sólo sobreviven, una vez que han ocurrido, en la conciencia humana que los recuerda, y se extinguen con ella» (Horkheimer, 1976, 198). La memoria permite mantener viva y vigente la injusticia pasada hasta el punto de que sin esa recordación el pasado deja de ser y la injusticia se disuelve. Este poder de la memoria —y esa precariedad de la ética— es de tal magnitud que tal debería ser, añade, «el interrogante de la filosofía». Pero lo que Horkheimer tiene muy claro, en contra de Benjamin, es que la recordación no significa consumación de la justicia pues «aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada, ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante» (Horkheimer, 2000, 172). La injusticia hecha a las víctimas de la historia no tiene reparación posible. Éste debería ser el punto final filosófico: podemos y debemos mantener viva la injusticia pasada, incluso reivindicar el derecho a la reparación, a sabiendas de que no hay justicia en este mundo que pueda reparar el daño. Pero Benjamin no se queda ahí. Le responde que la recordación puede abrir expedientes que el derecho da por archivado. Sólo la teología puede permitirse la osadía de decir que para esos casos hay justicia. Eso él, el filósofo Benjamin, no lo puede decir, pero añade algo desconcertante: la recordación permite hacer una experiencia mundana de algo que hemos conocido por la tradición judía. ¿Quiere decir que la recordación repara de alguna manera el daño o consuma de alguna manera la justicia? ¿En qué consiste esa experiencia mundana de la redención? Sin duda en ese encuentro entre un pasado declarado in-significante y un sujeto necesitado, encuentro que salve el sentido del pasado al tiempo que proyecta una nueva luz sobre el presente gracias a la cual entendemos mejor la realidad y descubrimos nuevas posibilidades suyas. En un escrito muy anterior a las Tesis, en el «Fragmento teológico-político», están algunas claves de esta desconcertante experiencia anamnética. Ahí distingue un orden profano, que es el orden de la felicidad de los vivos, y un orden mesiánico, que también tiene en cuenta la felicidad de los muertos. Ambos órdenes están representados por flechas que se mueven en paralelo pero en sentido opuesto: una tiende a la felicidad y la otra a la redención. Lo que es importante en esta composición es la idea de que el orden de la redención (el destino de la felicidad de los fracasados) es fundamental para la felicidad de los vivos (orden profano). Si nada tuvieran que ver,

entonces habría que dar la razón a Hegel (que la historia avanza pisoteando las florecillas al borde del camino) o a Darwin (que sólo sobreviven los mejores o más fuertes). Si los muertos no importan, entonces la felicidad no es cosa del hombre sino del superviviente. Si importa la vida de todos, entonces relacionaremos la vida frustrada de los muertos con los intereses de los vivos, negándonos a seguir un proyecto que supusiera el desprecio de los caídos. Cuando damos el paso de olvidar la muerte perpetramos un crimen hermenéutico que se suma al crimen físico. Nada impide entonces que apliquemos a la vida individual o colectiva el principio darwinista de que el sentido lo encarnan y lo señalan los mejores o más fuertes. Por eso el orden de la redención, que da importancia hermenéutica a las florecillas del camino, es decisivo para el destino de los vivos.

El orden de la redención, aunque sea radicalmente diferente del orden profano ya que está dotado de otra lógica, fecunda, sin embargo, el deseo de felicidad de los vivos porque así los protege de la lógica darwinista que anima el progreso. Dicho esto, ¿hemos avanzado mucho respecto a la idea de Horkheimer de que lo más que puede hacer la recordación es reconocer la vigencia de las injusticias pasadas? Y, también, ¿necesitamos la referencia a la redención, el concurso del mesianismo, para declarar que el crimen no prescribe y que, por tanto, no podemos archivar la injusticia pasada?

Es innegable la situación aporética en la que se encuentra el autor de las Tesis. Por un lado, quiere ir más allá de la reducción de la recordación a reconocimiento de las injusticias pasadas; pero, por otro, le está vedada toda interpretación teológica. Para hacerse idea de la tensión entre esos dos polos hay que tener en cuenta la fuerza de la lógica teológica tal y como la entiende alguien tan cercano a Benjamin como J. B. Metz. El teólogo está de acuerdo con Horkheimer en que la felicidad de los nietos no repara el sufrimiento de los abuelos, ni hay progreso social que enjuague la injusticia que se cometió con los muertos. Eso le lleva a pensar que las utopías acaban siendo una gran broma si resulta que sólo ofrecen felicidad a los que alcanzan. De ahí su conclusión: «La esperanza en la resurrección de los muertos es la expresión de una justicia universal que será impartida por el poder de Dios que, según la visión apocalíptica, tampoco pierde de vista el pasado» (Metz y Ratzinger, 2001, 43). Para no defraudar la esperanza de las víctimas, hay que hablar de Dios. Benjamin no conocía, claro, a este teólogo, pero sí la opinión de un escritor francés, Charles Péguy, de quien se sentía muy próximo en algunos aspectos. Pues bien, este Péguy, empeñado también en ahondar en el significado de la memoria, se topó con el proble-

ma de si ésta traducía la redención en términos meramente hermenéuticos o llegaba a la justicia consumada. Péguy sentenció entonces: «Más vale vencer en el lugar del desafío» (Tiedemann-Bartels, 1986, 143)[22], es decir, más vale decir pronto que la respuesta a la demanda de justicia por las víctimas del pasado es la virtud teologal de la esperanza... Ésta es una lectura estrictamente teológica, ésa que, como Benjamin confesaba a Horkheimer, le estaba vedada al filósofo que él era. Y así llegamos al punto de reconocer una situación aporética en la filosofía benjaminiana[23]. Si sigue a Péguy, pierde la razón, pero si renuncia al mesianismo, pierde la vida. Si no apura las posibilidades del mesianismo, recibirá los parabienes de los defensores de una razón con los pies en la tierra, pero al precio de desperdiciar posibilidades que salvarían al hombre. Si se pronuncia por la justicia consumada, le harán ver que no existe en este mundo. Pero si renuncia a esa exigencia, no habrá justicia. La recordación permite salvar el pasado al dar sentido a la injusticia pasada, aunque nadie garantice que algún día se le haga justicia. La redención que él alcanza es la del sentido.

Queda por saber si era necesario convocar al mesianismo para animar la esperanza o para salvar la justicia. Nosotros, hoy, ¿carecemos acaso del sentido de la justicia, nos negamos a luchar por la libertad, renunciamos a la aspiración de un mundo otro? Muchos contemporáneos responderán con un no, sin necesidad de invocar mesianismo alguno. Claro, los tiempos de Benjamin eran distintos. Era efectivamente medianoche en la historia. Toda Europa era un campo sin más categorías que las de deportado o carcelero. Benjamin buscó salida a ese tiempo reciclando el material que había de sobra: la desesperación, la injusticia, las ruinas, las calaveras. Hizo del filósofo un trapero. Pero, hoy, ¿es necesario llegar a esos extremos? Todo depende de si aquel horror está definitivamente superado o sigue latente. Ahora sabemos que los peores presagios de estas Tesis fueron desbordados por lo que ocurrió entre 1942 y 1945. Hasta para un «avisador del juego», como Walter Benjamin, lo que ocurrió fue impensable. ¿Quedaron conjuradas aquellas amenazas con los sucesos que tuvieron lugar? Desgraciadamente no bastó la experiencia de Auschwitz para conjurar el peligro puesto que la barbarie se ha repetido, es verdad que de otra forma. Adorno pensó

22. «La memoria es siempre de la guerra», dice Péguy.

23. R. Forster lo expresa a su manera: «Hay en Benjamin una suerte de bifurcación, la apertura de dos caminos que parecen separarse allí donde están más próximos: un camino que nos conduce hacia la promesa mesiánica, lugar del reencuentro del nombre con la cosa, y otro camino que no conduce a ningún sitio o, más bien, que nos devuelve a un territorio de la irreparabilidad» (Forster, 1999, 89).

muy benjaminianamente que había que convocar solemnemente a la recordación para evitar la repetición de la barbarie. Si, pese a ese nuevo imperativo categórico —«reorientar el pensamiento y la acción para que Auschwitz no se repita»— los genocidios, las dictaduras y la injusticia social se han repetido y siguen campeando por sus fueros ¿será porque no basta la memoria o porque no hemos recordado bien? Estas Tesis en las que se presenta al lector un contenido de la recordación, tan exigente como pendiente de ser estrenado, lo que vienen a decir es que no hemos tomado en serio la memoria.

3

Sólo cabe fiarse de la seriedad de un filósofo convertido en trapero. El modo de trabajar de Benjamin tenía que estar a la altura de la tarea epocal que se había impuesto. De poco valían los tratamientos convencionales o las escolásticas repetitivas. Si la presencia del triunfador era tan aplastante había que infiltrarse en sus filas y robarle el secreto de su poder. Hay quien se sorprende de ver a Benjamin frecuentando malas compañías. ¿Qué hace este hombre buscando la complicidad de un Carl Schmitt o interesándose por Ernst Jünger o descubriéndose ante figuras inventadas por un ser tan ambiguo como Sorel (cf. Mayorga, 2003)? Esas amistades tienen una explicación: «Arrancar de las manos de la reacción los motivos (de su acción) que tengan un valor propio; penetrar en el territorio enemigo para hacerse con esas motivaciones» (Taubes, 2003, 116). Si el hitlerismo es la realidad aplastante, hay que internarse en ese laberinto para minarlo desde dentro, es decir, hay que hacerse con las bases que lo sustentan. La izquierda, en su afán de cambio, confunde deseos con realidad, dando por periclitadas categorías vitales que son las que dan solidez al poder de los que ahora mandan. Los ilustrados pueden ilusionarse vendiendo la idea de que la Modernidad es postradicional. Lo cierto es que el poder de la derecha se basa precisamente en eso que la izquierda da por superado: el pasado, los muertos, la tradición, la religión. Antes de pasar página la izquierda debería preguntarse si esas potentes palancas no pueden ser utilizadas en otra dirección. Tomemos la tradición, ¿está condenada a una interpretación tradicionalista?, ¿no cabe acaso una versión innovadora de la tradición? Benjamin no desprecia la inteligencia del enemigo, por eso lo estudia en todos sus movimientos hasta robarle su fuerza en provecho propio. Hay otra razón para este internamiento en las trincheras del enemigo: le irritaba profundamente la frivolidad con

la que los progresistas corrían tras la última novedad, sin percatarse de lo que exige lo nuevo. El conservador sí lo capta. Capta el trauma que conlleva lo nuevo, los esfuerzos que requiere, lo mucho que hay que sacrificar, por eso le hace frente y se opone con todas sus fuerzas. Esa lucha sólo se explica por lo mucho que está en juego.

Pero que nadie se equivoque. Su causa no es la del romanticismo conservador, sino la de los oprimidos. Él está en la escuela de Marx, aunque, eso sí, a su aire, es decir, sin más interés que el de la causa que defiende. Por eso será implacable con los vicios de la izquierda. Socialistas y comunistas son pasados por el cedazo de la crítica sin contemplaciones. De los primeros dirá que son conformistas y nada hay tan repugnante como la inercia a que todo un «movimiento» se abandona. Esto vale para los sujetos y también para el pensamiento porque si algo justifica la noble actividad del pensamiento es pensar de nuevo, es decir, desprenderse de lo ya sabido. De los segundos, que son traidores a la causa obrera y a la confianza de la izquierda antifascista que había depositado en ella sus últimas esperanzas. Y de uno y otro dirá que comparten con el fascismo una misma lógica en la concepción de la historia. Es implacable con sus desvíos históricos porque cree en el materialismo histórico.

Esa confianza no tiene de momento razones para el optimismo. Benjamin viene de una tradición con una larga historia de sufrimientos a sus espaldas que no sabe consolarse con cualquier cosa, por ejemplo, con la engañosa consideración de que el futuro será mejor y de que el destino de los nietos será mejor que el de los abuelos. Consuelo, si ha de haber, que sea aquí y ahora. Ningún éxito del nieto hará justicia a las desgracias del abuelo. No le valen los consuelos de las utopías cuando está sonando medianoche en el siglo. Eso invita tan sólo a organizar el pesimismo, como había escrito unos años antes, consciente de que sólo cabía ser optimista si a uno le entusiasmaba algo tan tenebroso como la IG Farben o se creía la misión pacifista de la fuerza aérea alemana. Esto lo escribía en 1929 y trece años después la empresa química suministraría Ziklon B a las cámaras de gas. ¿Qué optimismo podía fundar una empresa que producía el gas con el que matar o con el que suicidarse? Sobraban razones para el pesimismo, así que lo que procedía era organizarlo[24].

Eso no significaba cruzarse de brazos, sino desarrollar una economía de guerra que busca en lo que abunda recursos para la propia

24. La expresión «organización del pesimismo» la toma Benjamin del libro *La révolution et les intellectuels* (1928), obra del comunista disidente Pierre Naville. Cf. detalles y comentarios en Löwy, 2001, 11-12, y en Traverso, 1996, 177.

causa. Lo que abundaba, efectivamente, eran peligros y desgracias. Pues bien, Benjamin convertirá el peligro en una categoría hermenéutica y las formas desgraciadas en figuras de esperanza. El peligro agudiza el ingenio y uno ve entonces lo que en condiciones normales pasaba desapercibido. Una de las ideas más originales de Benjamin, como luego veremos, es la de cómo captar lo que hay de vida en lo dado por finiquitado. Un acontecimiento o una palabra del pasado puede tener significaciones que escaparon no sólo a los contemporáneos, a pesar de estar tan cerca de lo ocurrido, sino incluso al autor de la frase. Este punto de su particular hermenéutica puede haberse inspirado en la tradición talmúdica. Allí se cuenta un encuentro de Moisés con Yahvé, ocupado en poner remates a la Torá. Moisés queda un tanto sorprendido pues entendía que estaba acabada... y a qué venía retocarla. Entonces Yahvé invita a Moisés a que presencie una sesión de trabajo en la academia del rabino Akiba ben Joseph. Hace tantos años que Moisés abandonó el mundo que no logra entender casi nada de los matices que ahí se traen entre manos y de las finuras exegéticas que se manejan. En su tiempo, piensa él, las cosas eran más simples. Su sorpresa no tiene límite cuando oye decir al maestro Akiba que todas esas finuras y profundidades las había aprendido de él, Moisés (historia narrada por Yerushalmi, 2002, 22). Ese plus interpretativo lo proporciona el estado de necesidad en que se encuentra el sujeto cognoscente. Dada la situación de extrema necesidad y peligro en que su tiempo se encuentra, el conocimiento que quiera estar a la altura de las circunstancias será tan radical como la necesidad que lo anima. Si lo que más necesita su tiempo es esperanza porque es medianoche en el siglo, habrá que buscarla en los desesperados, sobre todo en los que murieron desesperados. Benjamin, como Kafka, advierte que si mueren desesperados y no indiferentes ante su terrible destino es porque aspiran a la esperanza que la historia les niega. Ahí hay pues una reserva potencial inagotable de esperanza porque espera su realización.

Respecto a las figuras desgraciadas, Benjamin no piensa, como su pueblo, en la viuda, el huérfano o el extranjero, sino en la prostituta, el trapero y en esa figura moderna del hijodalgo mísero llamado *flâneur*. No es el interés sociológico lo que anima esta atención a esas figuras desgraciadas, sino su alto valor hermenéutico. Con ellas construye Benjamin unas «imágenes dialécticas» que desvelan su peculiar modo de conocer la historia. Se refiere a lo siguiente. El *flâneur* es un paseante que puebla las grandes ciudades europeas del siglo XIX en las que ha irrumpido la técnica. A los *flâneurs* se los podía ver en París paseando una tortuga mientras miraban escapara-

tes en los modernos pasajes construidos con hierro y vidrio. Miraban desmayadamente porque tenían tiempo y les faltaba dinero. Miraban pero no compraban. Al contrario, vendían. Como lo suyo era observar convirtieron la observación en una profesión que vendían a gacetillas informativas. El interés de Benjamin no reside, desde luego, en la explicación sociológica de esa figura. Benjamin la rescata del pasado para llamar la atención sobre su extinción. Un siglo después de su aparición, se ha extinguido. El desarrollo industrial ha acabado con una figura que llegó en sus inicios. Hoy ya no hay calles donde pasear descuidadamente. Todo lo han invadido los coches y el *flâneur* ha sido empujado hacia espacios cerrados, artificialmente creados, como las grandes superficies o las calles peatonales. ¿Qué nos quiere decir Benjamin? Llamar la atención sobre la pérdida que hemos sufrido. Antaño el *flâneur* era un ser marginal, sí, pero que formaba parte natural del paisaje. Ahora es un sospechoso. El que mira y no compra es visto como un peligro. Por otro lado, el *flâneur* al tiempo que desaparece como un dandy que oculta su pobreza con modales distinguidos, reaparece encarnado en cada uno de nosotros. Todos nosotros nos hemos convertido en paseantes de los grandes almacenes donde miramos o mejor admiramos mercancías que al no poder comprarlas convertimos en fantasmagorías, es decir, en modelos de nuestros sueños. El *flâneur* le sirve a Benjamin para denunciar una sociedad que ha acabado con lo mejor de unos seres marginales, que nacieron cuando la técnica se presentó ante la historia como un instrumento de felicidad, mientras que ha universalizado sus elementos más negativos. Hemos perdido el paseo relajado por los comercios y nos hemos convertido en compradores convulsivos; hemos abandonado la distancia del observador ante la mercancía y elevado el escaparate a santuario de nuestros sueños e ideales de vida. El tiempo libre que ha podido traer la máquina al liberar al hombre de buena parte de su esfuerzo, en vez de ser tiempo de ocio es de consumo. Esas figuras del pasado le sirven a Benjamin para iluminar el presente.

De entre las muchas y poderosas imágenes que crea Benjamin para definir el talante del pensador formado en su escuela, quizá ninguna como la del trapero (*Lumpensammler*) (Wohlfarth, 1986, 559-611). Dice a propósito del *Libro de los Pasajes* cuyo armazón teórico deberían ser las Tesis:

> Método de este trabajo: montaje literario. Yo no tengo nada que decir, sólo que mostrar. No voy a ocultar nada que valga la pena, ni apropiarme fórmula espiritual alguna. Pero los trapos, los desechos (*die Lumpen, den Abfall*): ésos yo no quiero inventariarlos sino hacerles justicia de la única manera posible, a saber, utilizándolos (GS V/1, 574).

El especialista formado en su escuela será un trapero y como tal no irá por ahí coleccionando preciosos fragmentos, sino recogiendo desechos. Con ese material no hay manera de construir una obra completa porque para eso los desechos deberían dejar de serlo y convertirse en sillares de un nuevo edificio. Si el pensador no se topa en la realidad con desechos, no hay razón para el discurso fragmentario. Pero mientras los haya, no hay razón para no hacerlo, ni para hacer otra cosa. Entendámoslo bien: el carácter fragmentario del discurso benjaminiano no proviene de que trabaje con fragmentos, sino con una situación que genera desechos. Éstos no permiten más obra que la respuesta inmediata a esas situaciones. Cualquier intento de construir una obra acabada, cerrando los ojos a la realidad de los desechos, será falsa. Por eso la imagen del constructor moderno no es el arquitecto en un despacho desde el que pretender conformar la realidad a capricho, sino el trapero con su hatillo al hombro, doblado con el peso de la recogida como si fuera el peso de la historia.

«El trapero», dice Benjamin, «es la figura más provocadora de la miseria humana. Es lumpenproletariado en un doble sentido: va vestido de andrajos y vive de ellos» (GS V/1, 441). No disimula su condición como los hijosdalgo de *El Buscón don Pablos* que enseñaban las puntas de los puños de la camisa para hacer creer que había algo debajo del jubón. Visten como lo que son. Pero además su vida está dedicada a lo que la sociedad ha desechado y puesto fuera de la circulación. Pues bien, él lo recoge, lo clasifica y consigue que esas basuras «masticadas por la sociedad de la abundancia, se conviertan en objetos útiles y placenteros» (GS V/1, 441). Lo que le fascina del trapero es que salve los desechos, pero no para reciclarlos y volver otra vez a la fatalidad del consumo, sino para despertarlos a una nueva vida, como hacían los surrealistas con esos mismos materiales. Benjamin piensa que el antídoto contra la miseria está en los pobres. Sólo el excluído puede imaginar un sistema sin exclusiones[25]. Así ve él al intelectual, «como un trapero que al alba, malhumorado, gruñendo, empecinado y algo borracho, se afana en pinchar con su bastón cachos de frases y trapos de discursos que echa en la carretilla, no sin agitar a veces en el ambiente de la mañana con gesto desaliñado algún trozo de paño desteñido llámese *humanismo*, *interioridad* o *profundidad*. Un trapero de madrugada, al alba del día de la revolución» (GS III, 225). El trapero se lleva lo que la cultura desecha, y entre los desechos a veces se encuentran paños tan valiosos como el humanismo, la subjetividad o la hondura. Hay, pues, un momento

25. «Mientras haya un mendigo, habrá mito» (GS V/1, 505).

de demolición y otro de construcción. Lo que pretende el trapero es salvar lo que la cultura desecha y desechar lo que ella salva. Para él, los vestidos de la gran moda sólo son trapos y los trapos a veces son minas donde se oculta, cual material precioso, la verdad[26].

4

El trabajo de construcción comienza deconstruyendo los tópicos de la Modernidad. «El Mesías no viene sólo como salvador; también como vencedor del anticristo», escribe Benjamin en la tesis VI. El concepto de construcción, tan ligado a su idea de mesianismo, es impensable sin el de destrucción. Es una forma de expresar, por ejemplo, su convencimiento de que la justicia es una respuesta a la injusticia. Lo nuevo no es mera sustitución de lo viejo, sino algo que brota, digamos que dialécticamente, de lo criticado. ¿Cómo no recordar aquí al joven Marx cuando escribe a Arnold Ruge?:

> Desarrollamos los nuevos principios del mundo a partir de los ya existentes... el mundo está poseído por el sueño de una cosa de la que sólo tiene que poseer la conciencia para poseerla verdaderamente... no es cuestión de dar carpetazo conceptual a la relación entre pasado y futuro, sino de hacer realidad los pensamientos pasados.

El futuro ni es mera repetición, ni pura invención, pero sí creación sobre la base de materiales existentes. Esta relación entre construcción y deconstrucción se concreta en las Tesis como un re-pensar críticamente los lugares mayores de la Modernidad. Repasemos críticamente los más frecuentados.

a) En primer lugar, la crítica a la crítica ilustrada y marxista de la religión. Eso se pone magistralmente en evidencia en la primera tesis que tiene un cierto valor programático. Ahí presenta Benjamin al sujeto que encarna el contenido de sus Tesis como un historiador formado en la escuela de Marx o, dicho con sus propios términos, como un «materialista histórico». Curiosamente la carta de presentación de este nuevo sujeto histórico tiene por contenido la revisión de la crítica marxista de la religión. Para un marxista éste es un gesto desconcertante. Marx había dicho, efectivamente, que el principio de toda crítica es la crítica de la religión, con lo que dejaba bien

26. Benjamin no habla de «minas» sino de «colmenas» de la verdad (GS V/1, 578).

sentada la importancia de este apartado en el conjunto de su pensamiento. Pero también reconocía a continuación que no había que dar muchas más vueltas al asunto porque esa crítica ya estaba hecha y bien hecha por los críticos ilustrados de la religión cuando decían que la religión es proyección en el más allá de los problemas no resueltos en el más acá. El genio inquieto de Marx no podía quedarse ahí, sino que se permitía traducir esta conclusión generalizada en dos proposiciones que relanzaban el tema: que la religión es la expresión de la miseria real (pura ortodoxia feuerbachiana) y, también, protesta contra la miseria real (evocación del pasado profético de su pueblo). Pues bien, Benjamin, que estaría muy de acuerdo con la primera proposición, si al hablar de religión entendemos las prácticas religiosas de su tiempo, va a detenerse en la reminiscencia profética de la protesta, dándole una significación que desbordará con mucho las pretensiones marxistas y también marxianas. Recurre a un cuento para plantear la novedad de una alianza entre el ajedrecista, que representa a la teología, y el muñeco mecánico, que está en el lugar del marxismo. Es verdad que el ajedrecista es de hecho un enano feo, jorobado y, por tanto, impresentable, pero no es menos cierto que es un maestro del ajedrez y con su ayuda no hay rival que se resista a ambos. Cuando Benjamin hablaba a Gretel Adorno de estos fragmentos, reconociéndole que no los veía aún listos para su publicación porque podían producir aplausos equivocados, es posible que estuviera pensando en esta singular partida de ajedrez que descoloca a los marxistas y puede llevar a falsas conclusiones a los teólogos. Si regala los oídos de estos últimos convocando a la religión a un lugar tan privilegiado como la construcción de una historia humana hecha a la medida de la justicia, no deberían perder de vista, sin embargo, que la interpretación mesiánica que él da de la religión deja fuera de juego buena parte de sus intereses.

Es evidente que Benjamin quiere distanciarse no sólo de la crítica marxista de la religión, sino de la solución ilustrada al conflicto entre razón y religión. Con este gesto crítico sobre la crítica ilustrada de la religión, Benjamin se sitúa entre los dialécticos de la Ilustración, es decir, entre quienes no renuncian a los ideales ilustrados pero que se ven obligados a pensarlos de nuevo porque la Ilustración, con sus explicaciones, no ha estado a la altura de las circunstancias. Al ilustrado moderno le ha pasado lo mismo que a Ulises: que para seguir adelante y sortear los envites del mito ha tenido que atarse a un mástil mientras exigía a sus compañeros que se taponaran los oídos para no sucumbir al canto de las sirenas. Para progresar el hombre moderno ha tenido que sacrificar una parte de la propia razón y de la

propia libertad. La reducción de la religión a asunto privado, dejando a la razón, emancipada de la religión, el campo libre para la gestión de los asuntos de este mundo, no le parece a Benjamin el mejor camino para hacer justicia en este mismo mundo a los desheredados, ni tampoco para hacer frente a las preguntas de los desesperados. Y una política que se precie tiene que enfrentarse precisamente a desheredados y desesperados no sólo para que la injusticia no se repita, sino para que pueda hablarse de justicia. Por eso conviene señalar que este proyecto de radicalización que son las Tesis no va a discurrir por la senda de una radicalización de la secularidad, sino por la radicalización de las exigencias del hombre, que es la raíz, como decía Marx. Hace ya algunos años un misterioso profesor münsterano, Hans Blumenberg, puso en circulación una tesis que iba a contracorriente de las verdades establecidas pero cuyo contenido hoy es moneda corriente. Discutía él la idea de que la Modernidad fuera un cristianismo secularizado. Emancipación del cristianismo, sí; cristianismo secularizado, no. Lo explicaba diciendo que hay dos tradiciones culturales de Occidente, distintas y enfrentadas. Por un lado, la tradición gnóstica que remite todo lo positivo a una instancia exterior al hombre y al mundo, mientras coloca al hombre y al mundo como sedes de la negación (lugar del mal, del pecado, de la imperfección). Planteadas así las cosas, la salvación o realización del hombre sólo puede venir de fuera. El nombre de esta exterioridad ha ido cambiado (Dios, escatología, nominalismo, filosofía de la historia, revolución, proletariado, raza, etc.). Frente a esa cultura dominante estaría la tradición antignóstica que tendría su primer representante en Agustín de Hipona, enfrentado a Marción, que resuelve el problema de la teodicea (cómo un Dios bueno y todopoderoso permite que sufran los inocentes) en un asunto de la libertad del hombre. Otro episodio de esta tradición, propiamente humanista, sería la Modernidad, pero entendida como neutralización de la escatología y de toda pregunta por el sentido, juzgada excesiva para las posibilidades del hombre, mediante la creación de figuras como el Estado o la ciencia, que al tiempo que desdramatizan la existencia dan al hombre el marco vital y realista de su existencia. Emancipación, pues, no sólo del cristianismo, sino de cualquier resto secularizado en formas tales como «sentido de la historia» o incluso «derechos humanos», por juzgarlos desmesurados.

Por ahí no va Benjamin. Al contrario. Después de afirmar que la sociedad sin clases es una secularización del mesianismo, agrega: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su rostro mesiánico y esto en interés de la política revolucionaria del proletariado»

(GS I/3, 1232). Luego veremos en qué se traduce esa vuelta de tuerca. De momento insistamos en la idea de que esa alianza del «materialismo histórico» y la «teología» —así, entre comillas, porque lo que él entiende por uno y otra se sale de los cauces habituales— no significa adoptar como propio el discurso teológico. Si se inspira en el Génesis a la hora de presentar su teoría del lenguaje no es porque sea palabra revelada sino porque la revelación es un lugar de la comunicación lingüística, que es lo que a él le interesa. Dice que su pensamiento se relaciona con la teología como el secante con la tinta de un texto dado: se embebe de ella pero no la reproduce. A un Horkheimer que anda un tanto molesto con tanta frecuentación teológica le responde contundente Benjamin que sí, que su discurso sería impensable sin lo que él ha aprendido y recibido del judaísmo, pero que a él, como filósofo, le está vedado expresarse en términos teológicos. No tiene complejos a la hora de relacionarse con la religión —«la religión es asunto para espíritus libres» (GS II/1, 244), llega a decir—, pero es la suerte del hombre común lo que le interesa y la palabra que él pueda decirle tiene que ser comprensible para ese hombre. Estamos, por tanto, ante un lenguaje filosófico, con todos sus límites y, también, con todas sus aporías.

b) La ciencia y la técnica, a examen. Otro *topos* que hay que revisar críticamente para poder construir un nuevo mundo es el de la técnica o, mejor, el imaginario moderno sobre la ciencia y la técnica. Aunque este tema no parece muy explícito en las Tesis, está presente porque será un tema mayor del *Libro de los Pasajes* al que Benjamin quería dar con estos escritos un armazón teórico.

Pues bien, nadie como Benjamin ha saludado la irrupción de la técnica en el siglo XIX. No se fija en su eficacia, sino en su significación. Le llaman la atención detalles que han pasado desapercibidos a la mayoría de los analistas: que las primeras construcciones de hierro y vidrio se parecían a basílicas romanas, mientras que los primeros almacenes «parecían haber sido copiados de los bazares orientales» o estaban inspirados en la arquitectura griega clásica. Ésta era su explicación: la época actual recurre a imágenes del pasado para expresar la capacidad emancipatoria de los tiempos actuales, gracias a la técnica. Ese pasado al que recurre expresa, bajo la forma de sueños, las aspiraciones utópicas de la humanidad, aspiraciones que ahora pueden realizarse.

Las posibilidades técnicas que el hierro y el acero ofrecían a la construcción, no sólo democratizaban el arte, sino que permitían a la vida ordinaria conformarse con lo que otrora sólo se significaba sim-

bólicamente. Lo que aquí se pone de manifiesto es una concepción de la técnica como generadora y realizadora de sueños inveterados de felicidad.

Lo notable es que Benjamin revisa esos sueños cincuenta años después. Lo que entonces descubre poco tiene que ver con lo soñado: aquellos *pasajes* parisinos en los que se había concentrado la revelación de la técnica se han convertido en ruinas, escombros, o, en el mejor de los casos, en grandes almacenes. La técnica, lejos de liberar al hombre, le ha convertido en un engranaje. Es como si el desarrollo de la técnica hubiera seguido una lógica propia, al margen de los sueños de los hombres, que consistía pura y simplemente en el dominio de la naturaleza. Con lo que no contaban sus promotores era con que el resultado final sería el del sometimiento del hombre a la naturaleza. Benjamin lo expresa con una imagen poderosa: la técnica «en lugar de canalizar el curso de las aguas, llena las trincheras de flujos humanos; en lugar de fecundar la tierra desde lo alto de los aviones, la siembra de fuego» (Benjamin, 1991, 171). Si el hombre no sabe canalizar las fuerzas telúricas que alumbra la técnica, sufrirá su venganza: los canales de regadío se convertirán en trincheras llenas de sangre y los aviones, en lugar de fecundar la tierra desde arriba, echarán bombas.

Lo que Benjamin propone ingenuamente es una relación armónica entre técnica y naturaleza que será en cualquier caso *materialista* y *dialéctica*, añade él. Es materialista en el sentido de que el material de reflexión y de transformación es la técnica existente, esto es, los escombros y ruinas del pasado reciente, así como los sueños de felicidad (*rêves*) que duermen en el fracaso. Los sueños que acompañaron la llegada de la técnica sólo existen hoy en el estado de dormidos. El francés y el alemán tienen dos palabras muy distintas —*rêve* y *sommeil*; *Traum* y *Schlaf*— para explicar dos estados bien opuestos, que en español cubrimos con el término equívoco de «sueño» (ensoñación y dormición). Los sueños de un mundo mejor gracias a la técnica laten dormidos en su fracaso. Y dicha relación es dialéctica en el sentido de que no se trata de recuperar las viejas utopías o sueños como si nada hubiera ocurrido, sino que hay que partir del fracaso, del *sueño/sommeil*, y cifrar la respuesta en un despertar. Hay que pasar de la imagen onírica a la imagen dialéctica, pero entendiendo que el sueño del que se parte es fundamental. O, dicho en otras palabras, para hablar ahora de utopía, sueño de felicidad, proyecto de vida, etc., hay que desentrañar la naturaleza de esta técnica que ha acabado con todos los sueños. Llegados a este punto Benjamin hace un quiebro muy característico de su forma de pensar. Fiel a la tradición marxista ubica el análisis de la técnica en el contex-

to de la crítica del mercado. Hasta ahí, todo es ortodoxia marxista. Pero al señalar de inmediato que lo que la caracteriza no es el fetichismo, sino la fantasmagoría, está actuando por libre. Si el problema de la técnica fuera su carácter fetichista bastaría con identificar los intereses bastardos que se esconden tras su producción para que la técnica estuviera al servicio de la emancipación. El fetichismo de la técnica consistiría en hacernos creer que la cadena de montaje exige un tipo de trabajador robotizado. Y, una de dos: si queremos un hombre que viva al ritmo de las estaciones naturales, que no abandone el arado romano; y si queremos que el labrador se industrialice, que vaya asimilando el modelo Charlot de *Tiempos modernos*. Pues bien, la desmitificación del fetichismo de la técnica consistiría en decir que hay formas de producción en serie que permiten ser persona.

A Benjamin este tipo de análisis le parece insuficiente porque el problema de la técnica moderna no es el fetichismo sino otra enfermedad más grave llamada fantasmagoría. La técnica moderna tiene algo que no tenía la producción industrial. Hay un cambio sustancial en el carácter de mercancía. Y para apreciarlo no tenemos que ir a la fábrica sino a los escaparates. La diferencia se aprecia no en la producción, que puede ser formalmente igual, sino en el consumo. En la significación que tiene hoy el consumo de la técnica: un coche, por ejemplo, no vale por el servicio que presta, ni por la millonada que hay que pagar, sino, sobre todo, por el prestigio que lleva consigo. Por eso dice que el centro de atención no es la fábrica (lugar de la producción), sino el escaparate (lugar del consumo).

¿Qué hay que entender por fantasmagoría? Una mercancía que consigue presentarse ante nosotros como si no hubiera tenido un proceso de producción. En el capitalismo anterior las fábricas eran bien visibles para señalar la importancia de la organización y de la producción del trabajo. Ahora esa organización es más bien virtual. Es fantasmagórica esa presentación de la mercancía como autónoma, que vela el proceso de producción para presentarse como *non facta* y, por tanto, como algo «santo y sobrenatural» pues que no hay huella humana. La huella del trabajo remite a un proceso de producción en el que la mercancía aparece como algo derivado, producido, y, por tanto, sin autoridad para presentarse como creador y dador de sueños[27]. Esa

27. Benjamin remite a Adorno quien la define como «un bien de consumo que no tiene que recordar cómo ha sido producido. Se presenta como algo mágico en tanto en cuanto todo el trabajo procesado en ese bien de consumo se presenta en ese mismo instante como sobrenatural y santo, de suerte que no sea ya reconocible como trabajo» (GS V/2, 822-823). Para este tema reconozco mi deuda con Zamora, 1999, 139.

autopoiesis le da a la mercancía la autoridad de presentarse ante el consumidor como ideal de felicidad, más aún, como realización de la felicidad. Esas mercancías no son la realización de sueños que hayamos tenido sino que avanzan los que tenemos que tener. Son sueños que nos sueñan y en ese sentido constituyen nuestra esencia.

Tenemos por consiguiente que ahora la mercancía se ha hecho autónoma convirtiéndose en el sueño o ideal de esta sociedad, es decir, convirtiéndose en la esencia de esta sociedad que tendría entonces una esencia onírica. Este aspecto es fundamental. Si resulta que la esencia es onírica, la realización de la sociedad consistirá no en consumir la cosa que se nos ofrece, sino el sueño que representa. Cuando la ropa se convierte en prenda de prestigio social, su sentido no es utilizarla como prenda de abrigo sino responder al sueño o ideal que representa. El consumo de ropa se expresa entonces en la exteriorización de la marca de prestigio y no en la belleza del diseño o en la utilidad de la prenda[28]. Notemos por tanto que la ropa ya no vale por el uso que proporciona, ni por lo que vale en el mercado, sino por el prestigio que representa. La etiqueta pone sordina al valor de uso originario y al valor de cambio mercantil; si ahora hablamos de valor, es en el consumo social en lo que hay que pensar. El proyecto benjaminiano busca la identificación de los sueños de nuestro tiempo: lo que les da vida y lo que los frustra. Los sueños que le animan de hecho son los de los escaparates. Pero esos sólo acarrean la frustración del sueño verdadero, el sueño de felicidad a cuyo servicio quiso ponerse la técnica en sus inicios.

c) La complicidad entre progreso y barbarie. Piedra angular del mundo moderno es el concepto de progreso que no va a escapar a la piqueta benjaminiana. Hoy ya sabemos que el progreso tiene sus límites materiales, de ahí que hablemos de desarrollo sostenido, que es como el progreso posible. Oí decir en Brasil que si a los chinos les diera por usar papel higiénico, acabaríamos en poco tiempo con el Amazonas. Puede que sea una exageración. Lo cierto es que hay conciencia de que el problema del progreso es que, independientemente de que sea bueno o malo, no hay para todos.

28. J. A. Zamora lo expresa certeramente cuando escribe: «Las propiedades inmateriales de la mercancía, su caparazón *místico*, en definitiva, el carácter fetichista de la misma, llega a configurar hasta su constitución material. La posibilidad de empatizar con el valor de cambio presupone que la transformación de una cosa en mercancía conlleva la emancipación del uso respecto a los requisitos materiales que la cosa posee» (Zamora, 1999, 139).

La crítica de Benjamin, empero, es de otro tenor. Lo expresa bien en la tesis X cuando dice que nada ha favorecido tanto al fascismo como considerarlo lo opuesto al progreso. Es un diagnóstico fatal porque si denuncia el progreso por ser caldo de cultivo del fascismo, coloca a los progresistas en compañía de unos indeseables que nunca hubieran imaginado. Al denunciar la complicidad entre progreso y fascismo Benjamin está colocando al progreso en el más alto nivel problemático.

Si nos preguntamos qué es lo que ambos tienen en común, se nos dirá que el menosprecio del costo humano y social que lleva consigo la realización tanto de uno como de otro. Siempre se ha sabido que para alcanzar un objetivo había que pagar un precio. Y se pagaba resignadamente. Ahora se sistematiza el costo diciendo que lo que no triunfa es insignificante. Lo que antes era un costo ahora es declarado carente de significado y, por tanto, de valor y de sentido. El triunfo no es señal de ser el más fuerte, sino el mejor y esto por la sencilla razón de que decir progreso es decir avance del proceso civilizatorio, superación de la animalidad, activación de potencialidades latentes en el hombre y en la humanidad. Pero ¿cómo se llevan a cabo esos avances? Gracias a los triunfos y a los triunfadores. Es el hecho de representar ese momento de superación lo que hace de determinados hombres unos triunfadores. Tenemos pues que el que triunfa es portador de más humanidad porque el triunfo supone un grado mayor de desarrollo civilizatorio en lo tocante a instrumentos para la lucha o en inteligencia bélica. De ahí se sigue que civilización y moralidad van de consuno: el mejor es el que más puede. Como decía Victor Cousin:

> El triunfador no sólo sirve a la civilización, sino que es el mejor, el más moral, y precisamente por eso es el triunfador. Si esto no fuera así, habría contradicción entre moralidad y civilización, lo que es imposible pues una y otra representan los dos lados —dos momentos distintos pero en armonía— de la misma idea[29].

Lo grave de esta visión progresista de la historia no es tanto que produzca víctimas sino que las justifique y, por tanto, las reproduzca indefinidamente. Frente a la idea propagandística de que el progreso procesa sus propios costos hasta reintegrarlos en los beneficios generales del movimiento histórico, está la denuncia benjaminiana de que

29. V. Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1828, citado en Löwy, 2001, 57.

esa lógica acrecienta exponencialmente los costos porque su lógica es la de un tiempo continuo homogéneo que no admite interrupción ni mirada al pasado. Como dice El Roto en una viñeta en la que aparece un barrio sembrado de grúas y torres en construcción: «En el mismo momento en el que dejemos de construir, se derrumbaría todo»[30]. Cada vez mayor aceleración del tiempo y, por tanto, más destrozo. Esa lógica infernal es la misma del fascismo que se dirige sin miramientos hacia la meta, una meta que es inalcanzable porque al final hasta el propio fascismo sería devorado por la lógica del tiempo continuo.

Esta crítica del progreso —habría que decir mejor, de la mentalidad progresista— no significa que Benjamin sea un antiguo, es decir, un romántico instalado nostálgicamente en un pasado que nunca volverá (y que seguramente nunca ha existido). Benjamin es un moderno, como demuestra el saludo entusiasta que hizo a la llegada de la técnica, pero un moderno exigente que hace suyas estas palabras de Lotze: «Nada puede ser... progreso si eso no supone un incremento de la felicidad y de la realización en aquellos que sufrieron el destino imperfecto» (GS V/1, 599) (de quedar en el camino). Progreso, sí, pero no a cualquier precio, porque no es lo mismo hacer del progreso la meta a la que tiene que servir la humanidad en su conjunto, que entender el progreso como un medio para que la humanidad se logre en todos y cada uno de sus miembros. Lo que significa supeditar la humanidad al progreso lo cuenta bien un escritor como Juan José Millás en una breve columna periodística. Cuenta la salida masiva de automovilistas, en un puente, de una gran ciudad camino del mar, del monte o de la meseta. El resultado de esa alocada huída son cuarenta muertos en la carretera. Pero la noticia periodística no son los muertos, sino los descomunales atascos o, como él escribe, «lo importante no era la velocidad con la que hemos alcanzado el más allá, sino la demora con la que hemos llegado a Benidorm»[31]. Como con los muertos ya se cuenta, lo que vale es la velocidad en el desplazamiento, es decir, la noticia son los atascos. El gran problema de la mentalidad progresista es no saber ubicar la sorpresa en el lugar preciso: en vez de preguntarse por los muertos de una carrera a ninguna parte, lo que en verdad la sorprende es que no se vaya más deprisa... al más allá.

El mal del progreso es el olvido. Para construir hay que mirar hacia adelante, decían después de la segunda guerra mundial. Y nos

30. *El País*, 7 de diciembre de 2005.
31. J. J. Millás, «Qué bien», *El País*, 6 de mayo de 2005.

pasa lo que al protagonista del «Informe para una academia» de Kafka. El ponente desarrolla la tesis de que la hominización ha consistido en el olvido del pasado mítico. Quien hace el informe es un simio el cual reconoce que si se hubiera aferrado a sus orígenes no habría alcanzado el nivel del *Homo sapiens*, «claro que haciendo eso», añade, «lo que he conseguido es que los recuerdos me resulten inaccesibles». En la medida en que Benjamin coloca en un determinado pasado la posibilidad de un progreso cualitativamente distinto, en esa misma medida el progreso que da la espalda al pasado resulta suicida.

No habría que pasar por alto la novedad del progreso en tiempo de globalización. Hoy, a diferencia de lo que ocurría en el pasado, el progreso no necesita pisar florecillas al borde del camino. Si hubo un tiempo en el que el progreso se nutría, en el proceso de creación de riquezas, de la explotación de los trabajadores, de la conversión de negros africanos en esclavos o de la opresión de los pobres, hoy ya no necesita de ellos. Los pobres están de más, no son necesarios para el progreso. Antes, en los pueblos castellanos, se decía de quien no tenía trabajo, que «estaba de más», dando a entender el no lugar en una economía de miseria de quien no aportara algo. Ahora esa superfluidad se refiere a todo aquel que no forme parte de la cadena de producción de riqueza. Ése está de más, es decir, es un estorbo[32].

d) Memoria *versus* historia. Se suele considerar las Tesis como reflexiones sobre la memoria, esto es, como reflexiones sobre el pasado que nada tienen que ver, sin embargo, con las aproximaciones al pasado que hace la historia. La intuición puede ser justa en el fondo pero hay que empezar por reconocer que Benjamin las presenta bajo la rúbrica de historia. No las titula «Sobre el concepto de memoria», sino «Sobre el concepto de historia». Las ubica en la onda del «materialismo histórico», es decir, de una consideración marxista de la historia; y hace de quien transite por ellas un historiador educado en la escuela de Marx. Podríamos considerar el estudio de estos escritos como un máster intensivo en historia.

La historia y la memoria tienen por campo de estudio el pasado. La interpretación que Benjamin va a dar de ese pasado le aleja de las técnicas y métodos de los historiadores gracias precisamente a la sustancia conceptual que él inyecta en el término «memoria». Pero no parece dispuesto a ceder el campo a la historia, ocupando él con sus contenidos innovadores el rincón de la memoria. Disputa a los

32. Cf. U. Beck, «La revuelta de los superfluos», *El País*, 27 de noviembre de 2005.

historiadores convencionales, académicos o no, el terreno mismo de la historia.

A sus rivales directos —esos que se han apropiado de la historia y del conocimiento del pasado— les llama historicistas, y a su modo de entender la historia, historicismo. Como H. Schnädelbach ha puesto de manifiesto, el término historicismo es un amplio paraguas en el que cabe todo[33].

Podríamos distinguir tres variantes de esa forma de hacer historia. En primer lugar, la pretensión de *un tratamiento científico de la historia*. El objetivo del historiador sería, como decía Ranke contra Hegel, conocer el pasado como realmente ha sido. La historia es ciencia y, por eso, todo lo que no sea conocimiento riguroso de los hechos, no será historia. Construir a partir de los hechos explicaciones sobre el sentido de los hechos humanos podrá ser interesante para ese simulacro de ciencia que es la filosofía de la historia, pero no valdrá para la historia.

Otra modalidad de historicismo es aquel para el que la *verdad es histórica*. No hay otro camino para la verdad que la historia. Ahora bien, si la verdad es histórica quiere decir que ha tenido lugar en el espacio y en el tiempo, con lo que se rechaza cualquier tipo de verdad —metafísica— que se presente trascendiendo el tiempo y el espacio. La verdad es relativa, como la historia. Si la primera forma de historicismo se fija en el conocimiento del hecho, el segundo lo hace en el concepto de verdad, pero pueden caminar juntos. No faltan, en efecto, científicos para quienes no hay más verdad que la que proporciona el laboratorio y ésta es cambiante, progresiva, limitada, es decir, histórica.

La tercera modalidad la constituirían quienes entienden por historia la *crítica de la historicidad ilustrada*. Es la crítica romántica de la Ilustración. La Ilustración tiene una idea de la historia que es negada por este historicismo. Cuando la Ilustración se refiere a la historia lo hace recurriendo a una figura tan poco «histórica» como es la naturaleza humana permanente y universal. Lo «histórico» de la naturaleza le vendría del hecho de que la tal naturaleza se despliega en el tiempo, es decir, no está dada de una vez por todas sino que supone un desarrollo de sus virtualidades, desarrollo que necesita la colaboración del hombre.

Pues bien, la crítica romántica apunta al corazón de esa primera Ilustración, basada en la común creencia de una naturaleza humana, dotada de un núcleo permanente y de unas virtualidades que se

33. Sobre el historicismo y sus variantes cf. Schnädelbach, 1974.

despliegan en el tiempo. No hay tal naturaleza histórica sino individuos y pueblos que hacen historia. Esta forma de historicismo aplica a la Ilustración la misma medicina que ésta aplicara a la metafísica premoderna. En efecto si la Ilustración opone a la naturaleza trascendente premoderna (en el sentido de naturaleza humana ordenada por la gracia a un fin superior al de la propia naturaleza) una naturaleza inmanente, este historicismo opone a esa inmanencia natural el puro devenir histórico de individuos y pueblos.

Aunque Benjamin no ha rehusado el cuerpo a cuerpo con cada modalidad del historicismo, en una de las Tesis, la XVII a las que él da un valor metodológico especial, desafía al historicismo en el terreno de la «historia universal», como si ése fuera el campo privilegiado para valorar el concepto de historia. Si la historia es contar hechos, como quiere el historicismo, que los cuente todos y que lo cuente todo. El problema del historicismo es que no hace ni lo uno ni lo otro. Cuenta, sí, lo más notable, pero se olvida de lo pequeño y es que «es más difícil honrar el recuerdo de los sin-nombre que el de los famosos» (GS I/3, 1241) y una historia que se precie tiene que dedicarse a los sin-nombre. Una historia universal no sólo tiene que contar todo, lo grande y pequeño, sino también lo que no ha tenido lugar y ha quedado en el camino. La historia es no sólo de hechos, también de no-hechos. Al historicismo le falta «armazón teórico» para hacer frente a todos estos problemas. Va, más bien, por lo fácil. Estas formas de hacer historia se rigen por el principio de la empatía. Para que podamos conocer hoy hechos ocurridos hace mucho tiempo, el pasado nos tiene que decir algo. El conocimiento presupone una empatía o complicidad entre pasado y presente. Los historicistas explicitan esa empatía diciendo que el presente hace preguntas al pasado para entender el presente. Benjamin lo expresa de otra manera: la empatía no es un gesto generoso del presente que pide al pasado que le eche una mano, sino que es una operación calculada entre abuelos y nietos de una misma familia en vistas a conservar la herencia. «Los que en cada momento mandan son herederos de los que alguna vez triunfaron en la historia. La empatía con el vencedor redunda en provecho de los que están mandando» (GS I/3, 1241). El dominador actual recoge la herencia de los dominadores del pasado. La empatía histórica es la forma de conservar la herencia y acrecentar el patrimonio. Parte de ese patrimonio se debe a la producción y al patrimonio de los vencidos que figura ahora como botín de guerra.

Lo propio del historiador benjaminiano es poner fin a ese proceso, denunciando la falsa universalidad de esa visión universal de la historia. La memoria, convertida en detective rojo del botín, es quien

puede desvelar el carácter mercantil de la historia al uso e intentar una lectura de los acontecimientos que tenga valor universal.

Benjamin era muy consciente de la novedad de su planteamiento; hablaba incluso de un giro copernicano en la consideración de la historia:

> Hasta ahora se tomaba el pasado como punto fijo y se pensaba que el presente tenía que esforzarse para que el conocimiento se asiera a ese sólido punto de referencia. Ahora, sin embargo, esa relación debe cambiar en el sentido de que el pasado se convierte en envite dialéctico, en acontecimiento de la conciencia despierta. La política ostenta el primado sobre la historia. Los hechos son algo que nos golpea; asirlos es tarea de la memoria (GS V/1, 490-491).

Aquí están dibujados, en filigrana, los momentos cruciales de su idea de la historia. En primer lugar, la autonomía del pasado. El pasado no es un punto fijo a disposición de un conocimiento riguroso y sediento de hacerse con toda la realidad, incluyendo la que ha sido. El pasado tiene vida propia, sorprende a la conciencia presente, toma la iniciativa. No se capta ese pasado, en segundo lugar, por la ciencia, por la reconstrucción científica, sino mediante la recordación. El pasado nos adviene, nos asalta, pero no de forma mecánica. Tiene que haber un sujeto predispuesto. Se trata de leer el pasado como un texto que incluso nunca fue escrito. La memoria es, en el fondo, una hermenéutica del pasado que, sin ella, no merece atención alguna. Olvido es desprecio hermenéutico de los sin-nombre. Desprecio hermenéutico no significa que no se hable de ello. En el Chile de Pinochet se hablaba de Allende y cuando los historiadores hablen de ese Chile hablarán también de Allende. Pero lo harán desde el punto de vista de Pinochet que fue quien triunfó. La memoria, por el contrario, habla de Pinochet pero desde Allende, es decir, cuestiona la facticidad desde lo que quedó en mera posibilidad.

Se entenderá ahora por qué Auschwitz es tan importante para la memoria. Al ser, sobre todo, un proyecto de olvido, no podemos aproximarnos a él sin poner en juego la sustancia anamnética. Conocer Auschwitz —sabiendo que comprenderlo es imposible— es movilizar todo el contenido epistémico de la recordación. En Auschwitz se hacen realidad los valores de la hermenéutica occidental, es decir, ahí se consuma la idea de que los perderdores, reducidos a la condición de sin-nombre, no tienen valor. Por eso conocer Auschwitz es poner sobre la mesa, a la luz del día, la perversión de nuestra «noble» forma de pensar. Entre un tiempo en el que sólo los con-nombre tienen valor hermenéutico y otro en el que quien posee la significa-

ción son los sin-nombre, hay un cambio epocal. Por eso se puede y se debe hablar de un antes y de un después de Auschwitz. Finalmente, el primado de la política sobre la historia. Lo histórico, el pasado, no interesa como reconstrucción (del pasado), sino como construcción (del presente). El acento está puesto en el presente. La atención al pasado no está dirigida por un interés arqueológico sino para incidir en el presente. Por eso es político.

5

Este trabajo debe mucho a otros que han intentado el mismo recorrido. Sin los estudios de R. Konersmann, M. Löwy, G. Kaiser, R. Forster, etc., no hubiera osado ponerme en camino. Lo que puede haber de nuevo en estas páginas es el hecho de no perderme en vericuetos, sino de ir al grano, exponiendo claramente el sentido de las Tesis y reflexionando luego sobre algunos rasgos de su actualidad. La idea es que el lector pueda completar ese proceso con rasgos de su propia experiencia o de sus propios análisis. Esta preocupación explica la articulación del libro. En primer lugar, propongo una traducción nueva de las Tesis que se entienda. A cada una de las tesis sigue un momento de explicitación en el que trato de contar al lector cómo se la puede comprender en su conjunto. A él sigue un tercer punto, titulado «Sentido y actualidad» en el que explico la interpretación de las ideas más oscuras o discutidas, al tiempo que trato de identificar lugares en los que esos planteamientos pueden ser de ayuda hoy. La traducción española aparece acompañada del texto alemán y, en su caso, de la versión francesa realizada por el propio Benjamin[34]. El interés del texto alemán es obvio. La versión francesa, tan suelta, dice algo sobre la libertad del traductor y sobre la importancia de la conexión con el lector. Me he permitido, finalmente, agregar en apéndice mi propia traducción de los apuntes previos a las Tesis donde se pueden ver los tanteos de que fueron objeto. El texto alemán de las Tesis está tomado de GS I/1, 697-703, y el de la tesis XVIIa, de GS VII/2, 783-784; la versión francesa de las Tesis, de GS I/3, 1260-1266; los apuntes previos, de GS I/3, 1229-1255. Agradezco con conocimiento de causa la ayuda y el estímulo que para toda esta reflexión ha supuesto el grupo de investigación que trabaja sobre el proyecto «Filosofía después del Holocausto». Este

34. Respecto de la versión francesa de Benjamin hay que tener en cuenta que no hay traducción de las tesis VIII, XI, XIII, XIV, XVI y XVIIa.

colectivo, ubicado en el Instituto de Filosofía del CSIC, pero con la implicación de notables investigadores de distintas universidades españolas, iberoamericanas y europeas, es un modelo de reflexión permanente y creativa sobre la memoria de Auschwitz.

Esta introducción, como casi todas, ha sido escrita al final y, por tanto, tiene algo de epílogo. Puede introducir a las páginas que siguen, pero se la entenderá mejor al final del recorrido.

NOTA DEL EDITOR

La edición de este libro ha sido posible gracias al apoyo y la ayuda prestados por la Benjamin-Nachlaßgesellschaft y por la doctora Petra Christina Hardt, responsable de derechos de la editorial Suhrkamp. Quede aquí constancia de nuestro agradecimiento a ambas.

1

REVISIÓN DE LA CRÍTICA MODERNA DE LA RELIGIÓN

O EL ENCUENTRO ENTRE EL «MATERIALISMO HISTÓRICO» Y LA «TEOLOGÍA»

Tesis I

Sabido es que debe de haber existido un autómata construido de tal suerte que era capaz de replicar a cada movimiento de un ajedrecista con una jugada contraria que le daba el triunfo en la partida. Un muñeco, trajeado a la turca y con una pipa de narguile en la boca, se sentaba ante el tablero, colocado sobre una mesa espaciosa. Gracias a un sistema de espejos se creaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos los costados. La verdad era que dentro se escondía, sentado, un enano jorobado que era un maestro del ajedrez y que guiaba con unos hilos la mano del muñeco. Una réplica de este artilugio cabe imaginarse en filosofía. Tendrá que ganar siempre el muñeco que llamamos «materialismo histórico». Puede desafiar sin problemas a cualquiera siempre y cuando tome a su servicio a la teología que, como hoy sabemos, es enana y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie.

Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man «historischen Materialismus» nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt,

die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.

On raconte qu'il aurait existé un automate qui, construit de façon à parer n'importe quel coup d'un joueur d'échecs, devait nécessairement gagner chaque partie. Le joueur automatique aurait été une poupée, affublée d'un habit turc, installée dans un fauteuil, la bouche garnie d'un narghileh. L'échiquier occupait une table dotée d'une installation intérieure qu'un jeu de miroirs savamment agencés rendait invisible aux spectateurs. L'intérieur de la table, en vérité, était occupé par un nain bossu maniant la main de la poupée à l'aide de fils. Ce nain était passé maître au jeu d'échecs. Rien n'empêche d'imaginer une sorte d'appareil philosophique semblable. Le joueur devant infailliblement gagner sera cette autre poupée qui porte le nom de «matérialisme historique». Elle n'aura aucun adversaire à craindre si elle s'assure les services de la théologie, cette vieille ratatinée et mal famée qui n'a sûrement rien de mieux à faire que de se nicher où personne ne la soupçonnera.

1. EXPLICITACIÓN

La primera de las Tesis comienza con una historia. Este recurso al relato para señalar el contenido de algo tan conceptual como una tesis está lleno de intención. El lector conoce la historia, de ahí que Benjamin busque su complicidad con el «sabido es que...». Pero el lector no debe fiarse pues resulta que no hay manera de saber si fue cierto lo que dice saber, si existió o no el sujeto de la historia que conocen tanto Benjamin como el lector: no dice «sabido es que *existió* un autómata», sino «sabido es que *debe de haber existido*». Conocen el cuento pero no están seguros de que lo que cuenta sea cierto. Lo que no parece preocupar al autor de la tesis porque lo que le interesa es el sentido del relato y no la existencia del protagonista.

El texto se está refiriendo a un cuento de Edgar Allan Poe, «El ajedrecista de Maezel», que el público francés conocía bien —no olvidemos que Benjamin está en París mientras escribe esto— gracias a una traducción de Baudelaire. Allan Poe habla de un artilugio mecánico que su propietario, el barón Wolfgang von Kempelen, paseaba por la corte de Viena en el siglo XVIII desafiando a quien quisiera enfrentarse al autómata. El interés del autor del cuento es mostrar que la máquina nada lograría con su dotación tecnológica si no estuviera manipulada por una inteligencia humana oculta a la mirada del espectador, pero presente y eficaz.

Benjamin se aplica el cuento. Recoge del relato la idea de que es ganadora la alianza de la mecánica y del *esprit*, como traduce Baude-

laire la intervención del hombre, sólo que dando a ese *esprit* un contenido sorprendente. Resulta que dicho *esprit* tiene la forma de un enano, feo y jorobado, y representa ni más ni menos que a la teología. Y el artilugio mecánico, que se encarna en un muñeco vestido a la turca y fumando en pipa, no es otro que «el materialismo histórico».

El autor está proponiendo una alianza entre dos formas de conocimiento tan alejadas históricamente como el marxismo y la religión, alejamiento que permite pensar que estamos ante un auténtico *concursus oppositorum*. Y lo menos que podemos hacer es preguntarnos qué entiende él por uno y otra. La respuesta la irá dando a medida que despliegue el contenido de sus tesis. Su marxismo no es el corriente, el de la II ni el de la III Internacional, es decir, no se identifica ni con la socialdemocracia ni con el comunismo. Anuncia una nueva comprensión del marxismo y esa novedad viene de la mano de la teología, propuesta como aliada del marxismo. Está diciendo que la filosofía debe reabrir el expediente «religión-política» y reexaminar la crítica canónica de la religión. Y esto no porque a él le interese salvar una creencia religiosa, sino porque lo exige su estrategia teórica encaminada a descubrir una nueva teoría del conocimiento capaz de hacer frente a las miserias de su tiempo. Lo que Benjamin se propone expresamente, convocando al marxismo y a la teología, es un discurso filosófico. Quiere llevar la imagen del muñeco y del enano infiltrado a la filosofía.

De la teología lo que dice por el momento es que es pequeña, fea e impresentable. Y eso quiere decir dos cosas: que él no renuncia a la crítica de la religión. La Modernidad ha tenido que librar una dura batalla contra la religión para lograr su propio espacio. Benjamin es un ilustrado, un dialéctico de la Ilustración, pero ilustrado. A esa herencia de la razón no renuncia. Por eso habla de fealdad y pequeñez de la teología. Lo que no significa —y éste sería el otro aspecto— que toda la religión se agote en esa tradición antiilustrada o incluso aliada del fascismo, como ocurría con «los cristianos alemanes» de su tiempo. Hay en ella, además de su despampanante historia de poder, un aspecto oculto, que bien podemos tomar como reserva crítica; un aspecto residual, sí, pero que puede ser eficaz aunque no sea el más conocido ni llamativo.

Queda por ver cómo se relacionan esas dos fuentes de conocimiento. Benjamin parece vacilante. Empieza sugiriendo que es la teología la que mueve los hilos, es decir, la que mueve con sus hilos al materialismo histórico, para acabar diciendo que éste debe poner a su servicio a la teología. La teología parece ser al tiempo sierva

y señora. Nada de extrañar entonces que esta tesis haya dado para todo tipo de interpretaciones: que si ahí se fragua una teologización del marxismo o, por el contrario, una instrumentalización de la religión, sin descartar a quienes ahí ven una mortal división de papeles: el marxismo se encargaría de la política y la religión, de los muertos. Todas esas disquisiciones olvidan el objetivo de Benjamin: alcanzar un discurso filosófico, lo que lleva consigo metabolizar razonablemente los dispares ingredientes de partida. El producto final será algo nuevo, inasimilable a lo conocido, que tendrá, en algunos aspectos, la dudosa seguridad de la teología («tendrá que ganar siempre el muñeco») y, en otros, la laboriosa razonabilidad de la filosofía[1].

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

La preocupación de Benjamin no es lavar la cara del marxismo, ni de la religión, habida cuenta de sus mutuos reproches y anatemas, con vistas a una alianza estratégica entre ellos, como se decía en tiempos de la unidad popular (años setenta en el Chile de Salvador Allende), del eurocomunismo o de la teología de la liberación. Aunque, como luego veremos, el interés político es central en estas Tesis, lo que aquí se anuncia es una nueva comprensión de la realidad que encienda la esperanza de que otro mundo es posible. Por eso tiene que ser una comprensión generosa[2], capaz de abarcar una realidad que no se reduce a lo que está presente.

2.1. Si las tesis «Sobre el concepto de historia» se abren con esta referencia al materialismo histórico y a la teología es porque Benjamin considera al marxismo y al judaísmo fuentes de conocimiento, desaprovechadas por la crítica de la religión que han llevado a cabo tanto la Ilustración como el propio marxismo. Benjamin propone de hecho una revisión radical de esas críticas, partiendo, eso sí, de visiones harto heterodoxas tanto del «materialismo histórico» como de la «teología».

1. En un borrador de la tesis (GS I/3, 1247; véase *infra*, p. 320) Benjamin era más cauto. Decía que «si por mí fuera, debería ganar el muñeco...» («gewinnen soll, wenn es nach mir geht die Türkenpuppe...»). Ahora es más contundente: «tendrá que ganar el muñeco...». El término de «razonabilidad» remite a la carga moral de la razón; cf. Muguerza, 2005, 113-145.

2. Se trata de una comprensión de la realidad que no se limite a lo que capta el «concepto».

¿Qué es lo que ve en el marxismo? Señalemos de entrada un detalle de apariencia modesta pero definitivo en cuanto a su significación: Benjamin escribe «materialismo histórico», así, entre comillas. Es un guiño al lector para decirle que no debe buscar su sentido en los manuales al uso. Los autores que él frecuenta (Karl Korsch o Georg Lukács) no son los canónicos. Lo que le interesa del marxismo es un sentido práctico de la verdad, es decir, que la verdad es justicia. El marxismo establece una relación entre conocimiento e interés, dejando al descubierto la falsa inocencia de todo conocimiento. Si eso es así, sólo cabría hablar de conocimiento verdadero cuando estuviera en función de un interés general. ¿Existe ese interés? Existe: es la negación de la injusticia. Por eso la pregunta por la verdad es una pregunta por la justicia. Ahora bien, si coloca al materialismo histórico bajo la vigilancia de las comillas es para preservar un contenido que no hay modo de encontrar en el marxismo. Se refiere al capital asunto de designar al sujeto de la historia, es decir, al grupo humano o punto de vista desde el que realizar esa nueva comprensión de la realidad y poder transformarla. Pues bien, ese sujeto histórico no es el proletariado, sino el lumpen. Marx había quedado seducido por el proletariado, debido a su fuerza potencial en el juego de poderes sociales: era el movimiento ascendente de la historia y, por tanto, había que contar con él a la hora de pensar la política. El lumpen, como carecía de todo poder, no encontrará un hueco en su teoría. Benjamin, por el contrario, ve la fuerza en la debilidad, por eso habla de oprimido y no de proletariado, aunque eso no significa dejar de lado la lucha de clases. Ése es un punto de máxima heterodoxia.

¿Y la teología? No es Dios lo que le preocupa, sino cómo ha quedado grabada en ella la historia del hombre. En la religión están las huellas de todas las experiencias humanas, las cotidianas y las extremas. Con todas ellas ha tenido que fajarse la teología y sería un gran empobrecimiento del conocer desentenderse de todos esos interrogantes. En el desenfado con que Benjamin habla de asuntos teológicos —mesianismo, juicio final, redención, etc.— hay una voluntad polémica contra la filosofía ilustrada. Ésta, en efecto y por aquello del rigor científico, identificaba experiencia con «conocimiento de la experiencia», de suerte que aquellas experiencias que no admitieran traducción «científica» eran expulsadas del campo de la razón y, por tanto, de la filosofía. Con esta reducción de la experiencia a experimento, las experiencias que no sirvieran en el laboratorio eran reexpedidas al negociado del sentimiento o de la literatura. Pero a Benjamin, a quien le interesan filosóficamente esos desechos, no se le escapa que han tenido cobijo en la religión. Tras

palabras tan solemnes, como redención, lo que hay es un hacerse cargo de las preguntas que plantean las ruinas humanas. Lo que descubre, por tanto, en la religión es la atención al conjunto de la experiencia humana[3] y eso es un material precioso para su reflexión. La tarea de la filosofía es descifrar en el lenguaje todo lo que en él han depositado la vida del hombre y del mundo[4]. Las palabras son las cicatrices de una historia que solicitan la atención del filósofo porque le va la vida en ello. El filósofo se convierte en trapero que recoge desechos y sobras porque les reconoce un valor teórico; son los momentos fundantes de la reflexión teórica.

Lo que realmente le fascina a Benjamin de la teología es la normalidad con la que trata aspectos de la vida que se hacen invisibles en la filosofía moderna. Por ejemplo, los muertos. La muerte no supone un corte radical, forma parte de la vida, por eso los muertos son interlocutores con todo derecho de las proposiciones de la religión. Claro que no es lo mismo la actualidad de los vivos que la de los muertos, de ahí el concepto de redención para salvar la distancia que supone la muerte. Benjamin nos sorprende, en sus análisis de la redención, con la idea de que lo olvidado por la razón ilustrada no es sólo la actualidad de los derechos de los muertos, sino que ese olvido/muerte es un componente de la política de los vivos contra los oprimidos. La hermenéutica del pasado, sobre todo del pasado dado por muerto, es un componente fundamental de la política de los vivos y, por tanto, un instrumento de poder. Pues bien, el conocimiento verdadero, en la medida en que quiera abarcar toda la realidad —la de los vivos y la de los muertos, la manifiesta y la oculta— tiene que ser redentor, en el sentido de que reconoce también a las víctimas el derecho a la felicidad que no lograron. Para poder avanzar en esa dirección, el filósofo tiene que enfrentarse al pasado, es decir, tiene que elaborar una teoría de la memoria capaz de mantener vivo todo lo que hay de reivindicación en las generaciones pasadas. Esta aproximación de la redención a los territorios de la política lleva consigo la revisión de la relación clásica del marxismo con la religión, esto es, de la crítica marxista de la religión. El interés que guía a Benjamin en esta revisión de la crítica marxista no es el de «salvar» la religión, sino la política, habida cuenta de los supuestos teóricos que maneja y las conclusiones políticas a las que llega.

3. «Esta concreta totalidad de la experiencia es la religión», dice Benjamin (GS II/1,170).

4. «La filosofía es la experiencia absoluta que se desprende del lenguaje, lenguaje que es como el símbolo de la experiencia» (GS VI, 37).

2.2. En Marx, la crítica de la religión es una espiral de radicalidad creciente que comienza dando por buena la crítica ilustrada, habitual entre los intelectuales de su tiempo, hasta llegar a situarla en el corazón de su crítica económica. Podemos distinguir tres fases. En la primera da por hecho que la filosofía europea ha puesto los puntos sobre las íes y que poco más se puede añadir. Lo expresa así:

> Para Alemania, la crítica de la religión ha sido llevada a buen puerto; la crítica de la religión es la premisa de toda crítica... El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre fabrica la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí y el sentimiento de sí del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse... La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo[5].

Los filósofos han consumado la crítica de la religión, resumida en esta tesis: el hombre crea la religión. Ésa era la conclusión a la que había llegado Feuerbach en Alemania. Toda su generación había perseguido el fundamento mismo del hombre. Y lo había encontrado en la conciencia que cada hombre tiene de sí mismo. El hombre está plantado, no en Dios, ni fuera de sí mismo, sino en él mismo. Los que creen en Dios son almas en pena que no han dado todavía con la clave de su propia existencia. Desde siglos, la teología y la filosofía han buscado la respuesta al destino del hombre. Y Marx afirma, en su tesis doctoral, que la teología nunca ha sabido del hombre más que la filosofía. Es más, lo que ha sabido lo ha expresado mal, porque donde la filosofía ponía conceptos racionales, la teología se iba en imágenes y símbolos ambiguos. Hasta aquí nada original. Eran las ideas que entonces se llevaban. Lo que ocurre es que Marx no se contenta con decir que el hombre echa mano de Dios porque es un infeliz e ignorante en la tierra. Quiere saber por qué el hombre, que no es capaz de realizarse solo, tiene que inventarse un todopoderoso ser extraño que le va a dar lo que él es incapaz de conseguir por su cuenta. Esto empujará a Marx al análisis político de la religión. La clave de la religión, pensará ahora, no reside en el estado miserable, ni en la ignorancia, sino en la existencia política que le permite el Estado burgués.

5. K. Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en Marx y Engels, 1973, 93.

Marx explica su punto de vista a propósito de la «cuestión judía»[6] . Para su entonces amigo Bruno Bauer es inaceptable la discriminación a la que están sometidos los judíos en un Estado confesional: como son judíos no pueden tener los derechos políticos de cualquier ciudadano. Un Estado moderno tiene que ser un Estado laico, sin discriminaciones religiosas. Marx, que es judío aunque no ejerza, no se siente halagado por el razonamiento de su colega porque, según él, ni siquiera los católicos pueden ser ciudadanos en un Estado confesional católico. El problema no reside en el Estado confesional, sino en el Estado burgués, que es siempre discriminatorio. No hay que confundir laicidad con universalidad.

Lo típico del Estado laico, que es el propio de la burguesía ilustrada, es que dice representar los intereses de todos y cada uno de los ciudadanos. El Estado burgués no tiene su legitimación, como el Estado feudal, en una instancia exterior a los ciudadanos, como es Dios, sino en la voluntad general que es la que da legitimidad al Estado. Ahora bien, si ese Estado es la expresión de los intereses y voluntades de todos los ciudadanos, resulta que en el Estado coinciden los intereses de toda la sociedad con los intereses del Estado. En ese caso la necesaria sumisión de todos los ciudadanos al Estado coincide con un acto de autoafirmación, ya que el Estado es la expresión de la propia voluntad.

En esa argumentación hay algo con lo que Marx no está de acuerdo: no se puede identificar los intereses del Estado con los de los ciudadanos, por mucho que el Estado se legitime en la voluntad general. Y es que en esa «alienación» o entrega de los intereses particulares al Estado se produce, en realidad, la creación de un monstruo superhumano, adornado con todos los predicados de la divinidad que se impone al ciudadano y le exige sometimiento. Los miembros de ese Estado viven en una escisión peligrosa: por un lado, son ciudadanos, es decir, sujetos de derechos civiles y políticos; pero, por otro, son individuos particulares, remitidos a sí mismos, sin más medios que los que ellos se procuran incluso para realizar sus derechos ciudadanos. Esa escisión del miembro de un Estado laico entre lo que es como ciudadano y lo que tiene como individuo concreto es la trampa en la que ha caído Bruno Bauer. La única realidad operativa es el Estado, creado en principio por el hombre, pero que se convierte en un ser inalcanzable. La religión es la esencia del Estado burgués o laico porque es lo que explica el éxito de un Estado que no dando nada real al individuo (lo único que le da es el

6. K. Marx, «La cuestión judía», en Marx y Engels, 1973, 107-139.

«papel» de ciudadano), consigue que todo el mundo se sienta parte integrante de él. Eso sólo es posible si el individuo se representa al Estado como un ser superior. Por eso dice Marx a Bruno Bauer que los judíos no se van a emancipar políticamente accediendo a la categoría de ciudadanos de un Estado no confesional, sino liberándose de la esencia religiosa del Estado burgués. La verdadera laicidad no puede ser una mera secularización del cristianismo, sino una liberación de su esencia religiosa, que subsiste incluso en una forma secularizada como es la del Estado burgués.

¿Por qué llama Marx «religioso» a un Estado como el burgués que se entiende a sí mismo como el exponente máximo del Estado laico? Al fin y al cabo el Estado burgués nace como negación del Estado confesional. ¿Cómo lo explica Marx? Diciendo que el Estado burgués reproduce el mecanismo de la esencia religiosa. Lo esencial de la religión es la dependencia del individuo respecto a una instancia, Dios, que se nos presenta como superior y universal, cuando, en realidad, no es más que el fruto de la creación humana y la ilusión particular de quien no es capaz de hacerse con su propio destino. Y eso es lo que pasa con el Estado burgués. Se nos presenta como una instancia superior y soberana, que no discrimina entres sus miembros porque todos son ciudadanos. Pero bajo ese manto emancipatorio cobija la peor de las discriminaciones puesto que divide al mismo hombre en dos: por un lado, le agasaja como ciudadano, reconociéndole en abstracto todos sus derechos; pero luego, en la vida real, le deja abandonado a sí mismo. Eso es, para Marx, expresión política de una esencia religiosa: crea una entidad abstracta que presenta como la casa de todos y luego resulta que sólo sirve para mantener al individuo en su impotencia. El Estado no es religioso porque tenga restos cristianos sino porque consagra la división en el interior de cada uno de sus miembros: por un lado, dignos ciudadanos; por otro, seres abandonados a sus propias fuerzas. La crítica política de la religión se resuelve entonces en crítica política del Estado.

Sabido es que Marx no se para ahí. No le bastaba la crítica política del Estado porque descubre, gracias a su concepción materialista de la historia, que no se puede desligar política de economía. La crítica económica o materialista de la política que ahora emprende también va a afectar a su crítica de la religión. Marx escribe entonces:

> El *reflejo religioso* del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su *halo místico* cuando ese

> proceso sea obra del hombre libremente asociado y puesto bajo su mando consciente y racional. Mas para ello la sociedad habrá de contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez fruto de una larga y penosa evolución[7].

Ahí se ve cómo la religión es, por un lado, lo que todos entendemos por religión, el sistema de creencias (y del que Marx dirá que no sobrevivirá a las condiciones materiales que la alimentan) y, por otro lado, el *halo místico*, la parte tenebrosa y engañadora —fetichista— de la mercancía capitalista. El *halo místico* de la mercancía tiene que ver con un tratamiento religioso de algo que sólo es fruto de la decisión del hombre. Que el hombre tome por divino algo tan terrenal como el valor de las mercancías es la forma más refinada de religiosidad del mundo capitalista[8].

Lo que preocupa a Benjamin no es que la religión sea fruto de la ignorancia, o magia que oculta la cruda realidad del individuo bajo el señuelo de ser ciudadano, o ilusión mercantil que confunde el precio del mercado con el valor real de la mercancía. Lo que le da que pensar son las consecuencias que se han extraído, a saber, que con una dosis mayor de Ilustración, o con la dictadura del proletariado, o con la socialización de los medios de producción, alcanzaremos una sociedad justa o la emancipación de los seres humanos. Ignorancia, alienación, fetichismo son términos-guía de las críticas marxianas de la religión que no agotan el tema de la religión. La religión ha podido ser todo eso, pero ahí no acaban sus posibilidades. Habrán conseguido, y con razón, hacer de la teología un ser enano, feo e

7. K. Marx, «El Capital», en Marx y Engels, 1973, 262.

8. Hay algo desconcertante en la manera en que Marx hace la crítica de la religión. Da la impresión de que hay como una imprecisión en el lenguaje. Marx debería decir: la filosofía idealista, la política burguesa y la economía capitalista funcionan *como* la religión. Pero no dice que funcionan como la religión, sino que *son* religiosas. No se trata de analogías sino de un juicio esencial. Para entender la contundencia de Marx hay que recordar cómo entendían los Ilustrados la ideología: la forma original de la *ideología* es la *idología*, es decir, la quintaesencia de la ideología es su ser religioso, es la religión. Y es que, para la Ilustración, la religión no se define en referencia a Dios; lo esencial de la religión es su mecanismo interno. Y, en su interior, la religión es proyección, objetivación, sumisión o protesta, adoración. Para acabar con la religión no hay que discutir con los teólogos, sino remover las condiciones políticas y económicas causantes de los reflejos religiosos. Entonces la religión caerá como un castillo de naipes. Que Marx no se fía del todo de su propio método queda insinuado cuando dice que «la crítica de la religión es el principio de toda crítica». Pese al carácter derivado o superestructural de la religión, conviene que la tarea de desideologización del pueblo comience por la crítica de la religión convencional. Claro que esa tarea de clarificación no se acaba con la religión. No hay que descansar hasta acabar con el corazón religioso de la filosofía, de la política y de la economía.

impresentable, pero no han acabado con ella. No le faltan aliados a Benjamin para esta empresa. Está, por un lado, Hegel a quien nunca convenció esa decisión ilustrada que dejaba todo el campo de la realidad cognoscible en manos de la razón, abandonando lo que la desbordaba al sentimiento. A Hegel no se le escapaba que todo eso que desbordaba a la razón ilustrada era «lo absoluto» y «lo universal», gestionado hasta ahora por la religión. Con esa división de papeles la Modernidad se privaba del conocimiento de los graves asuntos de los que se había ocupado la religión. No hay que negar a la Ilustración la voluntad de un cuidadoso trabajo de purificación racional de todo lo que fuera conocimiento exigente, pero hay que reconocer que su estrecho concepto de racionalidad la privó de conocer buena parte de la realidad. A eso se apunta Hegel y con ello no estaría disconforme Benjamin. Su otro aliado es el propio Marx, ese que escribe que «la miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real»[9], una protesta que, en el caso de Benjamin, es entendida como pregunta que espera respuesta. Pero no basta este sentido crítico del ilustrado Benjamin. Hay que tener en cuenta, además, su sensibilidad romántica a la hora de valorar la religión y, sobre todo, la influencia del mesianismo judío. La conciencia mesiánica de que hay una promesa para este mundo le va a permitir repensar el concepto de bienestar desde el de redención, es decir, le va a permitir no dar por cancelado el derecho a la felicidad de los vencidos.

2.3. Si, como dice Marx, «la crítica de la religión es el principio de toda crítica», se explica por qué en ese duelo se ventilan las categorías que estructurarán el mundo emancipado que se persigue. Todo se ventila en esa partida de ajedrez. Benjamin abre el expediente del lugar de la religión en la razonabilidad que la crítica ilustrada y marxista daban por clausurado. Y lo hace porque el mundo que se ha derivado tanto de la Ilustración como del marxismo son ruinas que poco tienen que ver con el mundo prometido. En las siguientes tesis irá explicando el papel del mesianismo en la formación del «materialista histórico». Lo que desde ahora podemos advertir es la actualidad del expediente abierto por estos escritos.

El primer aldabonazo en el sentido de que el programa ilustrado de construir el mundo racionalmente no funcionaba se debió a Max Weber. ¿No debía la Ilustración acabar con los mitos?, ¿acaso no era

9. K. Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en Marx y Engels, 1973, 94.

la Ilustración un programa de desencantamiento? El diagnóstico de Weber tras un detallado análisis de la racionalidad moderna era éste:

> Aquellos innumerables dioses de la Antigüedad, a quienes se los desmitificó y que fueron transformados en poderes impersonales, se levantan de sus tumbas dispuestos a dominar nuestras existencias y proseguir el incesante combate entre ellos[10].

La Modernidad, en cuanto proyecto de racionalización del mundo, debía expulsar los mitos de nuestra existencia. El mundo moderno debía estar regido por la razón en todos los terrenos: en el de las ciencias, de la política o de la ética. Tan irracional como convertir a la Biblia en manual del médico es fundamentar la política en la religión. Cada esfera tiene sus reglas de juego y hay que atenerse a ellas: para curar hay que conocer bien el cuerpo y para domesticar el mundo hay que conocer las leyes de la naturaleza. El médico debe acabar con el brujo y el científico, con el adivino. Pero las cosas no han salido como se pensaba: hemos conseguido algo de racionalidad en algunos campos, pero nada en otros. El mito anida en el mismo *logos*. La racionalidad científica, por ejemplo, sabe cómo ganar una etapa pero no dónde colocar la meta. Colocamos la meta, es decir, decidimos lo que es el sentido de la vida echando mano de la voluntad. El gusto sustituye a la razón a la hora de decidir algo tan fundamental como dónde situar la meta. Decidimos ser lo que nos gusta o lo que queremos. Es el momento del politeísmo de los valores.

Los dioses han vuelto y ¿cómo estamos reaccionando? Distinguiendo entre mitos buenos y malos. Necesitamos mitos y eso no debería preocuparnos si damos con mitos que contribuyan a defender el bien más preciado del hombre moderno: la libertad. Mito malo es el monomito porque se identifica a sí mismo como el bien y la verdad, relegando lo que no es él a las tinieblas del error y de la maldad. Cuando hablamos de monomito hay que pensar en el monoteísmo, pero también en todos esos grandes relatos sobre el hombre o la historia que pretenden explicarlo todo. Mitos buenos son los mitos en plural. No pretenden tener la verdad en exclusiva, sino que conviven unos con otros, ofreciendo un servicio particular en un momento determinado. Todo mito tiene algún poder; ahora bien, la pluralidad de mitos garantiza la división de poderes y eso es garantía de libertad. Estos modernos polimitistas han hecho de la necesidad virtud. Si Max Weber lamentaba la vuelta de los dioses porque eso significaba el fracaso de organizar un mundo racionalmente, estos

10. M. Weber, «La ciencia como vocación», en Weber, 1991, 81.

nuevos autores lo celebran pues estos mitos o relatos contribuyen a defender la libertad del hombre en la medida en que lo que dicen o cuentan no pretende ser verdad, ni imponerse. Están ahí para que el hombre eche mano de ellos y le digan algo sobre aquellos asuntos a los que la ciencia no alcanza. No es que haya que tomarse muy en serio las preguntas kantianas (qué podemos conocer, qué debemos hacer, qué nos cabe esperar), pero si alguien se las hace, basta recurrir a los mitos y olvidarse de la filosofía. Jan Assmann, Martin Walser, Peter Sloterdijk o Hans Magnus Enzensberger son todos buenos exponentes de la crítica al monomito. Parten de que el Dios bíblico no ha hecho mejores a los hombres, sino peores, y están convencidos de que esa misma Biblia con todas sus utopías liberadoras y redentoras sólo ha traído más sufrimiento al hombre. Dice Walser: «Por nada del mundo, nada de una ética para todos y nada de democracia disfrazada de monoteísmo secularizado. En lugar de actos de fe hacia arriba, capacidad de disfrute entre nosotros»[11]. Para Sloterdijk el peligro no está en la manipulación genética, sino en un humanismo que no se haya liberado de su origen bíblico (Sloterdijk, 2000, 11). Enzensberger no les va a la zaga:

> A la idea de derechos humanos se asocia una obligación que en principio no tiene límites. Ahí se muestra un núcleo teológico que ha sobrevivido a toda secularización. Cada cual tiene que hacerse responsable de todo. En esa exigencia anida la obligación de ser semejante a Dios puesto que supone la omnipresencia o, mejor, la omnipotencia. Ahora bien, dado que todas nuestras posibilidades de acción son finitas, se abre cada vez más la distancia entre pretensión y realidad. Pronto se habrán superado los límites de la hipocresía objetiva, entonces aparecerá el universalismo como una caída moral.

Y concluía: «Ha llegado el momento de liberarse de todas las fantasías morales omnipotentes» (Enzensberger, 1994, 36 y 86). El judeocristianismo pone sobre la conciencia del hombre la carga de la responsabilidad absoluta y eso no hay quien lo aguante, sobre todo el hombre finito. Esa sobrecarga, en lugar de hacernos mejores, nos hace peores porque da a los problemas una trascendencia que no tienen[12].

11. M. Walser, «Ich vertraue», en *Neue Züricher Zeitung*, 10 de noviembre de 1998.

12. Tomemos el caso de la guerra. Si en lugar de entender la guerra como un conflicto que forma parte de la historia del hombre, la moralizamos, hablando de guerras injustas, conseguiremos que las que se consideren como tales sean de una ferocidad inaudita, pues no van a considerar al enemigo como parte del juego sino como un ser odioso al que hay que exterminar. Estoy reproduciendo la idea que tiene Carl Schmitt de la guerra.

Lo curioso es que esta sobrecarga moral, de origen religioso, sobrevive a la «muerte de Dios». ¿Cómo explicarlo? Pues diciendo que hemos querido compensar esa muerte con un sucedáneo, los derechos humanos —«no por casualidad», dice, «fueron ex cristianos los primeros que lanzaron la misión de los derechos humanos»—, lo que no deja de ser una gran incongruencia.

El hombre es un invento del hombre y no se debe más que a sí mismo: sólo vale la vivencia que tiene de sí mismo[13]. Lo que eso significa lo desvelaba el premio Nobel de literatura, J. M. Coetzee, hablando de *El hombre en suspenso* de Saul Bellow. Coetzee escribía:

> Al convertirse el hombre en el centro del universo, la Ilustración, especialmente en su fase romántica, nos impuso unas exigencias psíquicas imposibles que tienen como resultado no sólo pequeños arrebatos de violencia como los suyos o aberraciones morales como la búsqueda de la grandeza a través del crimen, sino quizá también la guerra que está consumiendo el mundo[14].

Coinciden en el fondo con lo que Blumenberg escribía en la *Legibilidad del cosmos*, publicada a principios de los ochenta, en donde defendía la tesis de que el mundo carecía de sentido y de que esas grandes cuestiones kantianas están anticuadas, tienen efectos demoledores y resultan hoy excesivas porque nada tienen que ver con lo que da de sí la existencia del hombre en el mundo[15].

Un buen aliado del polimitismo es la gnosis o, mejor, la deformación gnóstica del cristianismo. Dice J. B. Metz (1999, 135-156) que el cristianismo ha estado constantemente sometido a la tentación del gnosticismo porque los primeros cristianos entendieron la parusía o vuelta del Señor de una manera un tanto ingenua. Pensaban que el tiempo se acababa ya y por eso se prepararon para la vuelta del Mesías. Pero el Mesías no vino y el tiempo siguió su curso. Entonces,

13. Sloterdijk, 1993, 73. Como bien se ve, Sloterdijk y Enzensberger ubican los derechos humanos en la estela del judeo-cristianismo, de suerte que una crítica de esta tradición conlleva una revisión de los propios derechos humanos.

14. *El País*, «Babelia», 14 de agosto de 2004.

15. Una explicación de este texto en Weltz, 1966, 95-96. Es el mismo Blumenberg quien en *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) sostiene la tesis de que la Modernidad no es una secularización del cristianismo sino una tradición propia que no ha cesado de desdramatizar la existencia del hombre. La crítica de Blumenberg o de Saul Bellow cargan al hombre de exigencias y responsabilidades. Cuando santo Tomás (*De Caritate*, *q. unica*, art. 1, *ad* 16) insiste en la extraña paradoja del hombre cuyo fin propio no es proporcionado a su naturaleza sino precisamente sobre-natural, está polemizando con los antecesores de Blumenberg. Cf. Mate, 1994a.

para evitar nuevas frustraciones, decidieron que todo ese discurso sobre que el tiempo es escaso y que el Señor vuelve, había que entenderlo en un sentido personal. La apocalíptica se refería a la vida del hombre pero no al mundo. Esa existencialización de la apocalíptica era la forma cristiana de la gnosis. Con este quiebro se conseguía algo que ha pesado mucho en la historia del cristianismo y de Occidente: considerar este tiempo, el tiempo del mundo, como lugar en el que el hombre puede realizar el reino de Dios. El tiempo bueno es éste y, por consiguiente, el final de este tiempo es el de la catástrofe, el del Anticristo. La tarea del cristiano es hacer durar este tiempo y evitar el fin, es decir, hacer de este mundo un lugar del orden, de la norma, del derecho, y luchar contra el caos que es el auténtico fin. Esta es la teoría de Carl Schmitt, un autor que siempre se presentó como católico porque entendió que aquella política que apostara por la alteración del curso de los tiempos (en lugar de mantener lo dado), podía llamarse mesiánica pero no cristiana. El Mesías ya había venido y sólo se podía hablar del fin si se aplicaba a la existencia del hombre pero no a la del mundo.

Si el mito bueno es plural, el malo es el monomito, empezando por el monoteísmo. Uno de sus portavoces más señalados es Jan Assmann (cf. Zamora, 2006), un egiptólogo que ha reescrito el origen del monoteísmo. En el principio era el politeísmo, con sus muchos dioses que vivían pacíficamente debido a una repartición del poder lejos de todo monopolio. Hasta que llegaron Akhenatón y Moisés «el egipcio» con una especie de contrarreforma monoteísta que alteró totalmente las relaciones religiosas y el destino de la humanidad. Desde la altura de su monoteísmo empezaron a distinguir entre creencia e increencia. De la mano de Moisés entraba en la humanidad una distinción hasta entonces desconocida: entre verdadero y falso. Nace entonces una idea exclusiva de verdad, un acaparamiento de la universalidad que se traduce en la violencia política de la religión que ha marcado el mundo. Assmann y los suyos quieren que los dioses vuelvan de una manera, eso sí, civilizada, es decir, defendiendo la libertad como manda la Ilustración, pero sin pretensiones de verdad porque eso acaba en exclusiones, condenas, violencia o fundamentalismos.

Esta instalación moderna en el polimitismo tiene dos grandes ventajas. En primer lugar, el destierro de toda forma que quiera alterar el tiempo, el curso del tiempo, mediante interrupciones. Nada de revoluciones, sino entronización de la evolución, del desarrollo, del tiempo continuo. Y, en segundo lugar, la expulsión del concepto de culpa. El monoteísmo relaciona culpa con libertad, esto

es, individualiza la culpa[16]. La historia, enseña la Biblia, comienza el octavo día de la creación. Los siete primeros son de creación, asunto divino. El hombre interviene propiamente el octavo día, coincidiendo su ejercicio de la libertad con la *caída*. En ese relato bíblico está recogida una experiencia humana que estará presente a lo largo de toda la historia occidental. El sentido del relato no es el de marcar la naturaleza humana con la señal de la culpa, sino la de dejar bien sentado, en primer lugar, que el mal en el mundo es obra del hombre y, en segundo lugar, que por ser el mal histórico obra humana, el hombre, todo hombre, es responsable del sufrimiento del hombre causado por la injusticia y la miseria. El hombre es responsable del sufrimiento en el mundo porque lo ha causado él. Con eso no puede estar de acuerdo el polimitismo. Se reproducen aquí las dos posiciones sobre el sufrimiento del otro que vienen de muy lejos: por un lado, quienes entienden que «la vida misma, su eterna fecundidad, su eterno retorno, provocan el tormento, la destrucción, la voluntad de exterminar» (Nietzsche *dixit*), y, por otro, quienes, como Pablo, entienden que «el sufrimiento, el *crucificado* en cuanto inocente, sirve de argumento contra la vida y formula su condena» (Taubes, 2003, 117). El sufrimiento como un ingrediente normal de la vida; el sufrimiento como escándalo. O Dioniso o el Crucificado, como decía Nietzsche[17].

2.4. La partida de ajedrez se sigue jugando, pero, por lo que se ve, del enano contra el muñeco, es decir, de la política contra la religión; sólo que así ni se hace frente al sufrimiento presente y futuro, ni se hace justicia a la injusticia del sufrimiento pasado. Si se quiere ganar esa partida, tienen que unirse los viejos rivales o, más exactamente, «el materialismo histórico» y «la teología». Eso supone dar entrada en el juego político al mesianismo que tiene la virtud, como todo mesianismo, de ver las cosas desde el final, ya que «capta todo el recorrido de la historia desde su final, es decir, percibe la historia de los elegidos desde su final. Su visión de la historia tiene el carácter de un desvelamiento del final pero por anticipado»[18]. Lo esencial del mesianismo es poder ver cada una de las existencias desde el final. No parece tarea fácil ver las cosas que están sucediendo desde el final, si el final no ha tenido lugar. Habría que tener

16. Mientras que el mito hace que los hijos hereden las culpas de los padres.

17. «Nietzsche fue quizá el único que comprendió qué es lo que estaba en juego entre el cristianismo y nuestro tiempo. Había comprendido que tanto en Dioniso como en Cristo entraba en juego el martirio, el sufrimiento» (Taubes, 2003, 116).

18. J. Taubes, «Der dogmatische Mythos der Gnosis», en Taubes, 1966, 111.

dotes adivinatorias o proféticas... a no ser que entendamos el final como promesa: el hombre actual tiene una promesa de redención o realización y entonces se permite ver lo que acontece en este mundo bajo la luz de la redención. Para esto no hace falta ser adivino, basta seguir a Kafka. Kafka miraba a sus contemporáneos y los veía convertidos en bichos o aplastados por el absurdo de la ley o el rigor del poder. No veía la animalización o la burocratización o la irracionalidad como datos objetivos, sino como una desgracia, porque tenía presente lo que podría ser un ser redimido. Pablo lo dejó bien dicho: había que mirar al primer Adam —a ese hombre que nace a la historia desde la libertad y la culpa— desde el segundo Adam, es decir, desde el Mesías que permite la realización del hombre. Esta mirada al presente desde el final no significa inyectar una dimensión utópica al presente (avisando al hombre de que vamos hacia mejor), sino poner sobre la mesa toda la miseria del presente al exponerla no como un *factum* o destino sino como una frustración y, por tanto, un deseo de felicidad. La mirada mesiánica es la que nos permite ver la miseria del presente o del pasado como un atentado insoportable al derecho a la felicidad.

Esta primera tesis en la que de una forma casi provocadora Benjamin plantea una estrategia teórica inusual entre «el materialismo histórico» y «la teología» nada tiene que ver con una filosofía de la religión. Es del hombre y del mundo de lo que se trata. En 1940 el hombre que ha querido forjar Occidente a lo largo de los siglos está amenazado por el «hombre nuevo» del nazismo. Benjamin responde al desafío no con viejas recetas de la izquierda, fiel a la tesis XI de Marx sobre Feuerbach («Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, de lo que se trata ahora es de tansformarlo»), sino repensando de nuevo al viejo hombre. En la medida en que las amenazas permanecen, la propuesta de Benjamin sigue vigente. Cuando nuestros contemporáneos dicen que «hay que liberar al hombre de una responsabilidad excesiva» o «que hay que renunciar a la pretensión de verdad» o «que este mundo no es el lugar de la felicidad», están atentando contra un patrimonio de humanización que merece ser defendido, aunque para ello haya que remover convicciones tan arraigadas como la interpretación ilustrada de la relación entre razón y religión.

2

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA MEMORIA

O POR QUÉ LA IDEA PROFANA DE FELICIDAD REMITE A LA DE REDENCIÓN

Tesis II

«Una de las peculiaridades más notables del temple humano», dice Lotze, «es, además del mucho egoísmo particular, la generalizada falta de envidia del presente respecto al futuro». Esta reflexión nos lleva a pensar que la imagen de felicidad que tenemos está profundamente teñida por el tiempo en el que ya nos ha colocado el decurso de nuestra existencia. La felicidad que pudiera despertar nuestra envidia sólo existe en el aire que hemos respirado, con las personas con las que hubiéramos podido hablar, gracias a las mujeres que hubiesen podido entregársenos. Dicho con otras palabras, en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención. Lo mismo ocurre con la idea que la historia tiene del pasado. El pasado lleva consigo un índice secreto que le remite a la redención. ¿Acaso no flota en el ambiente algo del aire que respiraron quienes nos precedieron? ¿No hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de voces ya acalladas? Y las mujeres que cortejamos ¿no tienen hermanas que ellas nunca conocieron?[1]. Si esto es así, entonces existe un misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados sobre la tierra. A nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos.

1. La edición de los *Gesammelte Schriften* incluye un párrafo —el que va de «¿Acaso...», hasta «... nunca conocieron?»— que no figuraba en las primeras ediciones, por eso no se encuentra tampoco en las primeras traducciones; cf. GS II/1, 693-694.

No se puede despachar esta exigencia a la ligera. Quien profesa el materialismo histórico lo sabe.

«Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths», sagt Lotze, «gehört... neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft.» Diese Reflexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.

«Il y a, dit Lotze, parmi les traits les plus remarquables de la nature humaine une absence générale d'envie de la part des vivants envers leur postérité. Et cela malgré tant d'égoïsme en chaque être humain.» Cette réflexion remarquable fait bien sentir combien l'idée du bonheur que nous portons en nous est imprégnée par la couleur du temps qui nous est échu pour notre vie à nous. Un bonheur susceptible d'être l'objet de notre envie n'existera que dans un air qui aura été respiré par nous; il n'existera qu'en compagnie de gens qui auraient pu nous adresser la parole à nous; il n'existera enfin que grâce à des femmes dont les faveurs nous auront pu combler, nous. Qu'est-ce à dire? L'idée de bonheur enferme celle de salut, inéluctablement. Il en va de même pour l'idée du «passé». L'image du salut en est la clé. N'est-ce pas autour de nous-mêmes que plane un peu de l'air respiré jadis par les défunts? n'est-ce pas la voix de nos amis que hante parfois un écho des voix de ceux qui nous ont précédés sur terre? Et la beauté des femmes d'un autre âge, est-elle sans ressembler à celle de nos amies? C'est donc à nous de nous rendre compte que le passé réclame une rédemption dont peut-être une toute infime partie se trouve être placée en notre pouvoir. Il y a un rendez-vous mystérieux entre les générations défuntes et celle dont nous faisons partie nous-mêmes. Nous avons été attendus sur terre. Car il nous est dévolu à nous comme à chaque équipe humaine qui nous précéda, une parcelle du pouvoir messianique. Le passé la réclame, a droit

sur elle. Pas moyen d'éluder sa sommation. L'historien matérialiste en sait quelque chose.

1. EXPLICITACIÓN

Para reforzar su punto de vista, Benjamin recurre a un autor, hoy perfectamente olvidado, Hermann Lotze (1817-1881), que había escrito un libro, titulado *Mikrokosmos*, sobre filosofía de la historia. A Benjamin le había llamado la atención la sensibilidad de este desconocido por el destino de las injusticias pasadas, algo inhabitual en la época. La frase citada le sirve para fijar nada más y nada menos que el sentido político de sus Tesis: aquí lo que importa es el presente, comprender y transformar el presente. Eso es lo que manda en los tiempos que corren y a Benjamin no le parece mal. La felicidad es la respuesta aquí y ahora a los deseos o necesidades del hombre. Eso significa que si pensamos en felicidad no hay que mirar al futuro. De un plumazo, más insinuado que subrayado, Benjamin toma distancia de todas esas construcciones morales, religiosas o políticas que condicionan la felicidad de las generaciones presentes a un futuro que puede ser maravilloso pero que ellas no verán. Propio del temple humano es no envidiar o ambicionar una felicidad que sólo sea futuro.

Importa pues el presente, pero ¿qué presente? Benjamin no da tregua a la tarea del pensar. Precisa el presente hablando de un pasado que pudo haber sido y que se malogró, es decir, habla de un pasado que lo único que tiene de presente es que fue un posible que de haberse logrado hubiera convertido al presente que nos ha tocado en impensable. Pensemos en nuestras propias vidas: ese presente posible se refiere al «aire que hemos respirado» y que ya no está, a «las personas con las que hubiéramos podido hablar» y con las que no hablamos, «a las mujeres que hubiesen podido entregársenos» y nos dieron de lado. El presente es un pasado que no está amortizado, como el presente fáctico que es hijo del pasado que ha tenido lugar, sino que está presente como posible. Ese pasado posible sólo podría ser presente si fuera redimido de su fracaso, por eso dice Benjamin que «en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención». El deseo frustrado sólo se convierte en momento de felicidad si es redimido de su frustración.

Este mecanismo de la psicología individual Benjamin lo extiende a la historia. La historia se realiza en tanto en cuanto el presente actúa como redención del pasado. Hay una extraña complicidad entre el presente y el pasado: cuando prestamos oídos a la voz de un

amigo, si nos fijáramos bien oiríamos en esas voces ecos de otras voces amigas que enmudecieron tiempo ha. Los que nos han precedido han dejado su huella cargando el aire que respiramos con su propia respiración. «¿Acaso», se pregunta Benjamin en su traducción francesa, «no tiene que ver la belleza de las mujeres de otro tiempo con la de nuestras amigas?»

Esta presencia de los ausentes permite decir a Benjamin que «hemos sido esperados sobre la tierra». Claro, cuando uno es esperado en un lugar por otro, se entiende que ese otro ha llegado antes. Lo paradójico, sin embargo, de esta espera es que los que nos esperan se fueron, ya no están ahí, pero nos esperan. La generación de los abuelos cuenta con la de los nietos para que sus derechos no queden en el olvido. Es más: la generación siguiente tiene sobre la anterior un poder mesiánico que será débil pero es redentor, es decir, no está claro de momento si los nietos podrán sacar adelante las causas perdidas de y por los abuelos, pero algo sí pueden hacer siempre. Benjamin quiere dar a entender que estamos tocando un punto sensible de su argumentación, por eso avisa al historiador del que ha hablado en la primera tesis que esta exigencia del pasado «no se puede despachar a la ligera».

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Este discreto ser, llamado Walter Benjamin, se negó a exiliarse cuando lo hicieron sus amigos porque quería acumular experiencias únicas que luego le sirvieran de material para sus trabajos teóricos. Cuando él respondía a su amigo Adorno en 1938, inquieto por su suerte en París, que había aún «posiciones que defender en Europa»[2] se estaba refiriendo a las batallas políticas. Se sentía un luchador antifascista. Esta segunda tesis deja bien claro que él no es un historiador del pasado, ni un filósofo hermenéutico convencional que tiene que recurrir al pasado para entender su presente. Quiere pensar y activar el presente.

A la vista del presente que le tocó en suerte, el fascismo, no resulta difícil pensar que esa voluntad fuera la de su generación. A favor o en contra, todos estaban atrapados por el fenómeno nazi y no había manera de desviar la atención. Lo paradójico del asunto es que las filosofías no coincidían con las mentalidades. La filosofía tendía a huir del presente o, si se detenía en él, era sólo para remitir

2. Th. W. Adorno, «Interimbescheid», en Íd., *Gesammelte Schriften* 20/1, 186.

el sentido de toda aquella barbarie a un futuro que nadie conocía o a un todo en el que nadie se reconocía.

Por eso este «trapero», empeñado en buscar joyas entre la basura, se detiene cumplidamente —no hay más que ver la atención que le presta en el *Libro de los Pasajes*[3]— en el *Mikrokosmos* de Hermann Lotze, que gira en torno a un par de ideas con las que se siente perfectamente expresado: que la felicidad tiene que ver con el aquí y ahora; y que ese aquí y ahora es la segunda oportunidad de un pasado malogrado por la violencia del hombre y por circunstancias ajenas a su voluntad. Aunque este autor había muerto sesenta años antes, expresaba bien a su generación.

Esa manera de ver las cosas suponía un severo ajuste de cuentas con las filosofías modernas de la historia, tan obsesionadas con el porvenir o el bien general, que convertían al futuro o al todo en principios legitimadores de las mayores desgracias presentes. El futuro o el todo era, como Dios, la explicación misteriosa de todo lo que a los ojos de los humanos resultaba absurdo o injusto. La suma final de este tipo de reflexiones es que todo lo que ocurre tiene un sentido, y a qué cambiarlo entonces. Ahora bien, cuando lo ocurrido es una barbaridad, reconocer que tiene sentido porque eso acabará redundando en beneficio de generaciones futuras o porque lo exige el equilibrio del cosmos, equivale a condenar a quien ha padecido el daño a la esquizofrenia[4]. Por ese tipo de razonamiento ha pasado casi todo el mundo menos este tal Lotze que denuncia la injusticia que supone convertir la vida de uno en trampolín para que otros vivan mejor[5].

Como el futuro tiene el inconveniente de no existir, es difícil hacerse una idea de él, a no ser que lo concibamos como una prolongación del presente, que es lo habitual. El futuro, hay que reconocerlo, no se da en historias que lo narran o que lo elaboran (para eso tendría que existir ya), sino que lo preparan. El que no sepamos nada

3. GS V/1, 599-600. El libro de H. Lotze tiene por título *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, Leipzig, [3]1880.

4. O a tomar a la historia por teodicea. *Sic* Hegel: «La reconciliación entre el espíritu y la historia mundial o la realidad sólo es posible si aceptamos el punto de vista de que lo que ocurre, lo que sucede cada día no es que ocurra a espaldas de Dios sino que es obra divina» (G. W. F. Hegel, «Vorlesung über die Philosophie der Geschichte», en Hegel, 1970, XII, 540).

5. Otra cosa es que Lotze consiga escapar al embrujo de Hegel. Al final el hombre se enreda en una especie de «comunidad atemporal» compuesta de unos que producen los bienes y otros que los disfrutan, con lo que volveríamos a las andadas (Lotze, 1880, 50).

del futuro no significa que no tengamos futuro cuando decimos que no lo conocemos. La batalla por el futuro se decide en un presente que no sabe aún nada del porvenir.

Pero ¿qué estamos diciendo cuando hablamos de presente? Si entendemos el presente como el aquí y ahora; si tomamos lo presente como lo que ha ocurrido y se nos hace presente, entonces toda la lucha política consistiría en mantenerlo y que dure. Evidentemente, esa no era la intención de Benjamin, sino todo lo contrario: acabar o al menos cambiar ese presente dado. De ahí la pertinencia de la pregunta ¿qué entendemos por presente? Él utiliza tres expresiones distintas[6] cargadas de dinamita o —dicho en su lenguaje— de mesianismo. Veámoslas.

El presente tiene dos manifestaciones aparentemente opuestas. Presente es, por un lado, lo dado, lo que ha llegado a ser y tenemos delante; por otro, lo que quiso ser y se malogró. Si el primer presente es historia real, el segundo es sólo presente como posibilidad. Pensemos, por ejemplo, en un proyecto como el de Salvador Allende. Aquel experimento político puesto en marcha con tantas ilusiones y posibilidades quedó violentamente truncado. Lo que se frustró no es objeto lógicamente de la historia, pero forma parte de nuestra actualidad, aunque no sea más que porque lo que ha llegado hasta nosotros y nos conforma es la reacción a ese experimento.

Lo que tienen en común la historia, el presente dado y la posibilidad, el presente ausente, es la felicidad que en un caso está *in actu* y en el otro sólo *in potentia*. Pero si llamamos a la posibilidad *presente* es porque reconocemos a esa historia frustrada un derecho a ser, a lograrse, a la felicidad, es decir, a ser redimida. El desmesurado término de redención no es más que el reconocimiento de un derecho a la felicidad de lo frustrado[7]. Un teólogo que sabía de qué hablaba decía que el espiritualismo es el materialismo de los pobres.

6. *Augenblick* («golpe de ojo»), *Gegenwart* («presente») y *Jetztzeit* («tiempo ahora»).

7. Dice el dominico francés M.-D. Chenu: «Es en el materialismo en donde los pobres han puesto la esperanza de su dignidad, mientras que el espiritualismo era el intento de una negación materialista de la materia», en M.-D. Chenu (1975), *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. Un théologien en liberté*, Le Centurion, Paris, 112-113. Los pobres ponían toda su dignidad y, por tanto, todos sus valores espirituales en algo tan material como participar de los bienes de la tierra; los materialistas de todo tiempo, sin embargo, descalifican esa pretensión por «idealista», «utópica», etc., como si lo único materialista fuera la posesión fáctica y excluyente que ellos disfrutan. Llegamos así a la sorprendente paradoja de que los predicadores del «espiritualismo» son los realistas defensores de su propia y excluyente materia.

Todos, ricos y pobres, tienen un sentido materialista de la vida pues todos entienden la justicia como una respuesta a la injusticia aquí y ahora. Cuando un deseo tan material es negado por los que más pueden, su sola exigencia se convierte en un ideal superior, espiritual. Pero el sentido del ideal no es la idea abstracta de justicia sino la exigencia de su realización material. Esta relación entre felicidad y redención es la perla que nos regala Benjamin en esta tesis: «En la idea de felicidad... late la de redención». Pero, como hemos visto, no vale cualquier experiencia de felicidad, sino la de quienes la tienen frustrada y, por tanto, pendiente. Por eso añade Benjamin:

> Esa felicidad está basada en el desamparo y abandono, que fueron los nuestros. O, dicho en otras palabras, nuestra vida es un músculo lo suficientemente fuerte como para contraer todo el tiempo histórico[8].

La vida queda remitida a ese momento de negación que pugna por realizarse.

Por mucho que Benjamin se esfuerce en afirmar que su pensamiento es de este mundo, obligado es reconocer que un término como redención, aplicado al derecho a la felicidad de los muertos, desasosiega. Siempre se puede distinguir entre leer textos religiosos como profanos —que era lo que hacían los llamados «socialistas religiosos» que buscaban en los textos sagrados una dimensión terrenal— y leer textos profanos como religiosos, que era lo que le iba a Benjamin. La lectura mesiánica de la historia (la lectura religiosa de lo profano) implicaba dos movimientos contradictorios: entender, por un lado, la felicidad no como el final de un desarrollo homogéneo, sino como algo que viene de fuera e irrumpe en la propia historia; y, por otro, apelar a la subjetividad, a la iniciativa del hombre a la hora de explicar las posibilidades de la política. Frente a cualquier racionalidad objetiva, frente a la lógica de la historia, estaba la actividad del hombre capaz de alterar el curso de los acontecimientos.

¿Cómo entenderlo? Max Horkheimer, gran patrón del Instituto de Investigaciones Sociológicas, había dado con una formulación que iba hasta el límite de lo que la filosofía daba de sí, sin poder ir más allá so pena de negarse a sí misma como una actividad humana y no divina. Decía Horkheimer en un artículo de 1934 sobre «La metafísica del tiempo en Bergson»:

8. «Es schwingt in der Vorstellung vom Glück —das ist es, was jener merkwürdige Tatbestand uns lehrt— die Vorstellung von Erlösung mit» (*Passagenwerk*, GS V/1, 600).

> Lo que acontece al hombre una vez que ha caído no lo cura ningún futuro. No será convocado por futuro alguno con vistas a devolverle la felicidad para toda la eternidad. La naturaleza y la historia han hecho su trabajo y la representación de un juicio final, que se hiciera cargo del infinito anhelo propio de los oprimidos y moribundos, pertenece a esos restos del pensamiento primitivo que desconoce el nulo papel del hombre en la historia de la naturaleza y cuando se empeña en humanizar el universo. En medio de esa inmensa indiferencia sólo la conciencia humana puede constituirse en lugar donde la injusticia sufrida puede ser superada (*aufhegoben*); la única instancia que no se conforma con que las cosas queden como están... Ahora que se ha hecho añicos la confianza en la eternidad, es la historia el único tribunal que la humanidad presente, ella misma de paso, puede ofrecer a las causas del pasado. E incluso en el caso de que dicho tribunal carezca de la fuerza productiva necesaria para mejorar la sociedad futura, lo que sí consigue la tarea de la rememoración (*Erinnerung*) es colocar al oficio del historiador por encima del de la metafísica (Horkheimer, 1968, 198-199).

Para la metafísica la realidad es lo dado, mientras que para la historia la realidad tiene unas ausencias que son parte de la realidad.

Ahí están las líneas trazadas: no hay futuro para las víctimas, sólo la conciencia del hombre que les sobrevive puede cambiar la idea que nos hacemos de ellas. Lo vuelve a decir, y esta vez dirigiéndose al propio Benjamin, en una carta del 16 de marzo de 1937:

> La afirmación de que el pasado no está clausurado es idealista si la clausura no está subsumida en esa afirmación. La injusticia del pasado ocurrió y se acabó. Los aplastados están aplastados verdaderamente. Si uno se toma en serio la no clausura de la historia, tendría que creer en el juicio final... Quizá exista una diferencia, en relación a la no clausura, entre lo que ocurrió de positivo y de negativo, de suerte que sólo haya que hablar de lo irreparable en el caso de la injusticia, del horror o de los sufrimientos. La justicia que ha tenido lugar, las alegrías y las obras se comportan de otra manera respecto al tiempo, en el sentido de que su carácter positivo queda suficientemente cuestionado por su provisionalidad. Esto vale en primer lugar en el ámbito de la existencia individual, ámbito en el que no es la felicidad sino la infelicidad la que es sellada por la muerte[9].

Horkheimer saca aquí el registro del rigor materialista y le dice a Benjamin que no hay nada que hacer con la injusticia que supone un asesinato. Asunto archivado, por muy doloroso que sea, por mucha injusticia que se haya cometido. El único pasado que está abierto es el «positivo», es decir, el de las buenas obras. Y ese pasado está abierto porque en cualquier momento se lo puede maltratar. Pense-

9. Carta citada por W. Benjamin (GS V/1, 589).

mos, por ejemplo, en una existencia individual a la que se le ha ahorrado la injusticia que podía haber consistido en asesinarla porque era un disidente. A esa vida positiva se le puede hacer una injusticia en cualquier momento. Lo único que queda definitivamente sellado con la muerte, lo único que no tiene vuelta de hoja, es la injusticia del asesinato. En la conocida entrevista «El anhelo de lo totalmente otro», celebrada o denigrada como un coqueteo exagerado con la religión, repite lo mismo a propósito del anhelo de justicia consumada:

> Ésta no puede ser realizada jamás en la historia secular, pues, aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante (Horkheimer, 2000, 172).

Benjamin, que ha reproducido la carta de Horkheimer en los materiales que componen el *Libro de los Pasajes* (lo que da idea de la importancia que asigna a esa posición), no está de acuerdo, tal y como refleja el comentario que sigue a la carta:

> El correctivo que hay que aplicar a ese tipo de razonamientos surge de la reflexión siguiente: la historia no es sólo una ciencia sino también y no menos una forma de recordación (*Eingedenken*). La recordación puede modificar lo que la ciencia da por definitivamente establecido. La recordación puede convertir lo no clausurado (la felicidad) en algo clausurado y lo clausurado (el sufrimiento) en algo no clausurado. Eso es teología. Ahora bien, en la recordación hacemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de una manera fundamentalmente ateológica, de la misma manera que no nos es permitido escribirla con conceptos estrictamente teológicos[10].

Desde el momento en que el pasado no es cosa exclusiva de la ciencia histórica sino también de la recordación, la memoria puede abrir expedientes que la historia da por archivados. Y viceversa. ¿Que eso es teología, como dice Horkheimer? Eso, replica Benjamin, es impensable sin el judaísmo que los dos tienen a sus espaldas, pero eso no significa que haya que ser un pensador creyente para poder decir lo que dice. La memoria de las injusticias pasadas proporciona una experiencia singular: no nos permite cerrar los oídos a los gritos de las víctimas que claman por sus derechos, aunque no podamos recurrir a las respuestas que dan los creyentes.

10. GS V/1, 589. Remito a la nota 1 (véase *infra*, p. 237) de la tesis XV para explicar por qué traduzco *Eingedenken* por «recordación».

No parece, sin embargo, que Horkheimer esté tan lejos. Recordemos lo que ya decía en su artículo sobre Bergson: «En medio de esa inmensa indiferencia sólo la conciencia humana puede constituirse en lugar donde la injusticia sufrida puede ser superada (*aufgehoben*)». Y más claro aún en su libro de *Notas*: «Tan sólo mientras tiene poder de escuchar y percibir, mientras la realidad le da razón, tiene la resistencia contra la realidad la verdad que constituye su sustancia» (Horkheimer, 2000, 230). La resistencia puede, en la medida en que escucha los gritos de los oprimidos, apropiarse de un núcleo de verdad de la realidad. La atención al sufrimiento de los otros nos permite entender la verdad de lo que pasa.

¿Están diciendo los dos lo mismo? No parece. Horkheimer se mantiene en un nivel de conocimiento, de conciencia: no podemos comprender la verdad de las cosas más que si somos guiados por los gritos de los que sufren; sólo podemos deshacer la injusticia cometida en el plano de la conciencia, en tanto en cuanto nos contamos y trasmitimos que aquello, ya olvidado por todo el mundo, fue una injusticia. Pero no cabe una justicia «consumada», es decir, una reparación del daño causado; hay que conformarse con la presencia de la injusticia gracias a la conciencia que de ella pueden tener generaciones sucesivas. Benjamin quiere, sin embargo, decir algo más. Él habla de redención. Él se sitúa en un punto medio entre la «justicia consumada», de la que habla la teología, y el mero conocimiento o conciencia de la injusticia cometida, a la que se refiere Horkheimer. Para Benjamin la memoria hace justicia, pero ¿qué justicia es ésa?... De momento no dice más.

Benjamin construye un proyecto de historia cuyos ingredientes no pueden ser otros que presente y pasado pero entendidos no como puntos fijos sino como momentos interactivos. De alguna manera Benjamin tiene que enfrentarse al problema clásico de la hermenéutica, a saber: cómo es posible la comprensión histórica cuando lo que hay que comprender es algo tan dispar como el pasado y el presente. La respuesta clásica es que el presente puede comprender el pasado porque hay algo común, a saber, la propia historia que es al mismo tiempo el objeto que hay que comprender y el medio para comprenderlo. El sujeto que conoce y el objeto conocido están atravesados por una complicidad, la de necesitarse y remitirse uno a otro, que tiende un puente entre el pasado y el presente. O, dicho de otra manera: podemos entender el pasado porque nuestro presente es su prolongación. Basta que el sujeto actual siga ese hilo rojo que le une al pasado para que un sujeto del siglo XX entienda lo que ocurrió en el siglo XVI. Pero Benjamin no va por ahí. A él no le interesa conocer

o transmitir el pasado, ni siquiera el pasado de los oprimidos. Más que la transmisión de una tradición lo que le interesa es crear otra nueva. Por eso su problema no es dar con los elementos de continuidad, sino con los que han quedado interrumpidos, los que nunca llegaron hasta nosotros. Ese pasado sin continuidad entra en conflicto con el horizonte interpretativo del historiador habitual. Entre ese pasado y este presente no hay continuidad, no se da progreso, sino todo lo más una cita secreta o, como aquí dice, una «débil fuerza mesiánica», esto es, una responsabilidad de las generaciones actuales respecto a las pasadas; un derecho de las generaciones pasadas sobre la presente para que se haga cargo de sus demandas.

Estamos lejos de las «éticas de la responsabilidad» que ponen el acento en la responsabilidad de las generaciones presentes ante las futuras. Estas éticas llevan al extremo, en nombre del «principio responsabilidad», el convencimiento ilustrado de que somos responsables de nuestros actos. El desarrollo de la tecnología ha puesto en manos del hombre un poder nuevo —el «poder tecnológico»—, cualitativamente diferente del hasta ahora conocido, que eleva el sentido de la responsabilidad hasta niveles desconocidos. Gracias a ese poder, en efecto, el hombre entra en una dinámica de acción de efectos irreversibles. Lo que se quiere decir con esto es que el poder tecnológico no sólo produce daños irreversibles sobre la naturaleza sino también que se independiza de la voluntad del hombre, imponiendo el susodicho poder tecnológico las condiciones de su desarrollo. Ya no se investiga o se produce para satisfacer determinadas necesidades sino por investigar y por producir. Un físico nuclear (Peter Jones, ex director del Centro de Armas Atómicas de Inglaterra), se asombraba por el revuelo causado en el mundo con el anuncio francés, en los años noventa, de volver a los experimentos atómicos. Decía el científico que un sistema armamentístico que se precie está obligado a seguir experimentando por una razón: el arsenal existente se deteriora, aunque no se use, con lo que hay que actualizarlo, tanto más cuanto que resulta más económico perfeccionar un sistema que cambiarlo o abandonarlo. La técnica se ha convertido en una necesidad, en una especie de segunda naturaleza, de suerte que se podría distinguir entre el poder clásico que ejerce el hombre sobre la naturaleza, gracias a la técnica, y el desenfrenado impulso moderno de la técnica, verdadera fuerza de la naturaleza, sobre el hombre. Cada vez más, éste condiciona a aquél.

De ahí nace un nuevo concepto de responsabilidad que no se refiere ya, como el antiguo, a acciones realizadas y a efectos conocidos, cuanto a aquello que posibilita mi acción, a saber, la vida mis-

ma. El objetivo de esta responsabilidad es la perpetuación indefinida de la humanidad. Puesto que el hombre tiene la *posibilidad* de destruir la humanidad, tiene entonces la *obligación* de evitarlo. Éste es el punto de partida de la tesis de Hans Jonas en su libro *El principio responsabilidad*[11]. La responsabilidad no deriva del *acto ya realizado* (acción y sus consecuencias) sino del *poder hacer*.

Al igual que en Kant también aquí se expresa el *deber* mediante un *imperativo categórico* que tiene diferentes formulaciones: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra»; o dicho por pasiva: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructores para la futura posibilidad de esa vida»; o también: «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra»; o aun: «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre» (Jonas, 1994, 40).

Se podrá discutir lo bien o mal fundado de dicho principio, lo que sí parece razonable es la exigencia subyacente: si hemos llegado a un punto del desarrollo tecnológico en el que la acción del hombre puede acabar con el planeta, hay que incluir en el capítulo de la responsabilidad los riesgos de cada acción que formen parte de la cadena tecnológica.

Lo más opuesto a este tipo de discursos que, como digo, lleva hasta el final la teoría de que la responsabilidad se basa en la libertad, es aquel otro tipo de teorías que prima la responsabilidad sobre la libertad, llegando a afirmar que también somos responsables de lo que no hemos hecho. El conocido representante de esta primacía de la responsabilidad es Emmanuel Lévinas. Uno no nace sujeto moral sino que se constituye a lo largo de la vida gracias al otro. Antes de preguntarnos por lo que es bueno o malo, antes de definir el campo de mi responsabilidad, hay que hacer algo previo: acceder a la categoría de sujeto moral que es quien luego puede hacerse ese tipo de preguntas. Este momento constituyente de la subjetividad desde la alteridad es a lo que Lévinas se refiere cuando habla de «lo ético como filosofía primera». El camino lo marcó Hermann Cohen al afirmar que «sólo mediante el Tú puede producirse el Yo». Lévinas, por su parte, recurre a la figura del rostro que me habla para expre-

11. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984. Citamos por la edición española: H. Jonas, *El principio responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994. Cf. también B. Sève, «Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité»: *Esprit* (octubre de 1990).

sar esta relación originaria con el otro que constituye a cada individuo en ser humano. Pues bien la primera expresión de esa relación es la frase «No matarás». No dice: «Respetarás la vida humana, la tratarás como fin y no como medio», sino: «No matarás». El hombre tiene el poder de matar y de hecho mata. El escándalo de la muerte activa la reacción del otro, con la exigencia: «Dejarás de matar». El rostro que me habla tiene una historia, tiene la experiencia de que la relación originaria del hombre con el hombre es cainita. Por eso la primera palabra del rostro es de resistencia ante la querencia cainita del hombre: no reducirás mi identidad diferente a tu mismidad, no alimentarás tu voraz conciencia con mi desvalida desnudez, no me convertirás en objeto de tu conocimiento. El rostro del otro aparece dotado de una inmensa autoridad, hasta el punto de que sólo respondiendo a la palabra que acompaña a esa mirada podemos lograr ser sujetos morales. Ese rostro que se nos revela, por un lado, extremamente vulnerable, y, por otro, dotado con una inmensa autoridad, resume en sí mismo dos figuras fundamentales de la tradición bíblica: «a la viuda, al huérfano, al peregrino», por un lado, y a Dios, por otro. Si mi sustancia moral me viene del otro, mi responsabilidad para con él es infinita. No sólo soy responsable de las consecuencias futuras de mis acciones, sino de todo lo que le ocurra al otro, presente o futuro, tenga que ver con mis acciones o no. Mi norte es su mirada.

Éstos no son, sin embargo, los derroteros en los que encontraremos a Benjamin. Cuando dice que a la generación presente le «ha sido dada una *débil* fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos», parecería que se acerca a la tesis que prima la responsabilidad sobre la libertad ya que lo que está diciendo es que nuestra generación tiene una responsabilidad sobre la generación de nuestros abuelos. Si nosotros no tuvimos que ver con el daño que les hicieron, sólo se nos puede exigir responsabilidad respecto a ellos, si ellos fueran ese Tú o ese Otro sin los que no nos podríamos constituir en sujetos morales. Pero no es eso lo que pretende Benjamin. Si somos responsables con las generaciones pasadas es por dos razones: porque nuestro presente está construido sobre sus espaldas. Hay una continuidad entre los que lucharon en el pasado por la democracia y la democracia actual. Muchos tuvieron que morir y ver cómo sus ideales eran derrotados para que un día nosotros pudiéramos vivir en democracia. Pues bien, lo que nos quiere decir Benjamin es que sin la memoria y el reconocimiento de esas muertes, nunca entenderemos lo que ahora disfrutamos. La responsabilidad no nace de una reflexión metafísica, como en Lévinas, sino de la conciencia históri-

ca. La segunda razón es más misteriosa: tenemos un poder mesiánico —débil, pero mesiánico— respecto al pasado que tenemos que ejercer so pena de no ser nosotros mismos. Los nietos son responsables de las injusticias cometidas a los abuelos porque los nietos disponen de un poder mesiánico sobre ellos que ellos están esperando hagamos realidad. Notemos la paradoja del poder de los nietos sobre los abuelos. En buena lógica habría que decir que la superioridad de los nietos reside en su mejor formación, en las mejores condiciones que se han encontrado, resultado del esfuerzo de sus mayores. Lo que aquí se dice es, por el contrario, que el mesianismo de esa fuerza les viene de un eco del pasado. El poder mesiánico de los nietos sobre los abuelos es la capacidad de responder a sus preguntas.

La explicación de esa paradoja está encerrada en el adjetivo «débil» que determina el poder mesiánico en cuestión. La tesis habla de«una débil fuerza mesiánica». Esa idea tiene que ver con la tradición *kenótica* bíblica, que encontramos en Isaías y en Pablo, que remite el poder redentor del servidor doliente o del propio Jesús a su rebajamiento: «El poder se cumple en la debilidad», dice Pablo (2 Corintios 12, 9-10)[12]. Pero también habría que tener presente otra explicación de la debilidad del poder mesiánico de los nietos sobre los abuelos. Lo que los abuelos humillados esperan es que se les haga justicia. La memoria puede conseguir que, de generación en generación, se mantenga viva la conciencia de la injusticia pasada y, por tanto, la necesidad de que se le haga justicia. Hasta ahí llegan los que, como Horkheimer, han elaborado una nueva teoría de la memoria. ¿Podrá esa memoria hacer justicia, además de actualizar la injusticia? Esa duda es la que explica la debilidad de la fuerza mesiánica.

12. Es G. Agamben quien siguiendo a Taubes, con el que polemiza, ha subrayado el trasfondo paulino de la reflexión benjaminiana, cf. Agamben, 2000, 218-219. Lo que es más discutible es su afirmación de que «no conoce más que un texto en el que se teorice de manera explícita la debilidad de la fuerza mesiánica». El movimiento debilidad-fortaleza o anonadamiento-elevación pertenece a la tradición *kenótica* tan plásticamente formulada en el himno de Filipenses 2, 5-11. En esta tradición, la libertad no es ejercicio de un poder, sino liberación del estado de esclavitud.

3

QUE NADA SE PIERDA

O LA NUEVA HISTORIA COMO CITA DE TODO EL PASADO

Tesis III

El cronista que narra los acontecimientos sin hacer distingos entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad, a saber, que para la historia nada de lo que una vez aconteció ha de darse por perdido. Claro que sólo a la humanidad redimida pertenece su pasado de una manera plena. Esto quiere decir que el pasado sólo se hace citable, en todos y cada uno de sus momentos, a la humanidad redimida. Cada uno de los momentos que ella ha vivido se convierte en citas del orden del día, y ese día es precisamente el del juicio final.

Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist. Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour — welcher Tag eben der jüngste ist.

Le chroniqueur qui narre les événements sans jamais vouloir distinguer les petits des grands tient compte de cette vérité majeure que rien qui jamais se sera produit ne devra être perdu pour l'histoire. Il est vrai que la possession intégrale du passé est réservée à une humanité restituée et sauve. Seule cette humanité rétablie pourra évoquer n'importe quel instant de son passé. Tout instant vécu lui sera présent en une citation à l'ordre du jour — jour qui n'est autre que le jour du jugement dernier.

1. EXPLICITACIÓN

¿Qué entiende Benjamin por universalidad, esa dimensión que va unida a la racionalidad y que, por tanto, permite hablar de ética moderna y de política ilustrada, es decir, de una forma de convivencia fundada en la igualdad, la libertad y la fraternidad? No lo tiene fácil Benjamin desde el momento en que lo que le preocupa no es sólo la felicidad de los vivos sino también de los aplastados por la injusticia pasada. En esta tesis precisa ese concepto de universalidad a partir del de una felicidad que abarca a todos.

Comienza echando mano de un cronista poco habitual, es decir, de uno que no sólo levanta acta de las decisiones mayoritarias, de las grandes gestas y de los próceres de la historia, sino también de la letra pequeña, de los detalles que pasan desapercibidos, de aquellos aspectos que han quedado olvidados o relegados por la luminosidad de lo más llamativo. Este cronista nos hace de guía en una catedral medieval y nos invita a visitar no sólo la admirable fábrica que perdura a lo largo de los siglos, sino también las chozas de los campesinos, albañiles o carpinteros que viven en esclavitud y de los que ya nadie se acuerda. Benjamin simpatiza con ese tipo raro de cronista porque para la historia todo lo que ha ocurrido ha de ser importante.

Esa letra pequeña, a decir verdad, no se refiere a detalles secundarios sino al destino de todos aquellos que lucharon o ansiaron la dicha y se quedaron en las cunetas de la historia. Pues bien, si hablar de redención es hablar del derecho de esos fracasados a la dicha, redención propiamente dicha sólo puede darse cuando todo ese pasado haya sido redimido. Sólo en una humanidad redimida estará recogido todo ese pasado que clama por sus derechos. Dado que el cómo y cuándo de esa redención es algo que escapa a nuestro conocimiento, de la misma manera que escapa al ojo humano el color de los rayos ultravioleta, la tarea de la redención es para la política del aquí y ahora una tarea tan inexcusable como inacabable.

En orden a la realización de esa tarea Benjamin propone la figura de la cita. Ser redimido es ser citado por ese presente que tiene fuerza mesiánica respecto al pasado. ¿Qué tiene la cita para ser tan poderosa? Sacar al pasado, a ese pasado de los vencidos, fuera del nicho en el que lo han colocado los que escriben la historia para darle vida y voz propia. Ese pasado que ha desaparecido del mapa pero que no ha escapado a la atención del cronista atípico que es Benjamin, es rescatado de su irrelevancia y puesto en el orden del día como tema mayor.

La tesis acaba con una mención del juicio final o día del juicio, una figura bíblica que Benjamin recuerda con frecuencia. Es el día en que Yahvé lleva la historia a su término. Fin de los tiempos porque es el momento de la verdad y de la justicia. Para Benjamin ese momento de verdad y de justicia tiene la forma de una cita o presencia ante el tribunal de la historia de lo pequeño que este mundo no ha tenido en cuenta.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

La recordación que lleva a cabo la memoria es redentora si es universal y para ello tiene que ser integradora. Benjamin se sirve de la figura del modesto cronista que concienzudamente toma nota de las grandes resoluciones y de la letra pequeña, que está atento a los grandes acontecimientos y también a las cosas de cada día que pueden ser insignificantes para la gran historia pero no para entender a los hombres que la hacen.

Con este pequeño gesto —la evocación del atípico cronista— Benjamin planta cara a una de las veteranas creencias de Europa. Desde los presocráticos hasta hoy, el modo de pensar europeo, esto es, la filosofía, no ha cesado de predicar la universalidad de sus conocimientos. Al ser éstos productos de la razón y no de tradiciones o sentimientos —tan particulares ellos— las causas de Europa, en la medida en que están basadas en la razón, son de interés universal. Benjamin no se lo cree. Demasiada atención a los titulares, a las gestas de héroes, santos y sabios, y, por consiguiente, desinterés por los efectos colaterales de todo ese ruido. Para darnos cuenta de la provocación que encierra esa breve frase, repasemos en un instante lo que Europa y Occidente[1] han pensado de sí mismos.

Europa se considera la patria de la filosofía. Si esta creencia sólo fuera un filosofema no habría que darle más valor que lo que merece una idea más o menos fundada. Pero es algo más. Ese convencimiento, en efecto, ha sido el principio inspirador de la política europea, lo que, por lo que sabemos de historia, tenía que afectar inevitablemente a la política mundial. Para ilustrar el senti-

1. Se advertirá que hemos pasado del término «Occidente» al de «Europa» sin solución de continuidad. Geográficamente no son idénticos aunque culturalmente por idénticos se toman, ya que Occidente será, como diría Ortega, *plusquam Europa* y, por eso mismo, fundamentalmente lo europeo.

do patrimonialista que tiene Europa de la universalidad, bastarán un par de calas.

Max Weber, en su reconstrucción de la racionalidad occidental, se pregunta por qué en Europa, y sólo en Europa, el conocimiento es científico, es decir, goza de validez universal. En la introducción a sus *Ensayos sobre sociología de la religión* Weber sentencia que «sólo en Occidente hay ciencia en aquella fase de su evolución que reconocemos actualmente como válida» (Weber, 1988, 527-562). Astrónomos, geómetras, químicos ha habido en muchas partes, pero sólo en Europa se ha sabido fundamentar matemáticamente la geometría o someter las ciencias naturales a la experimentación racional. Otro tanto ha ocurrido en el campo de la política o del derecho: muchos son los pueblos que se han ocupado de ello pero sólo en Occidente es constatable una sistematización y racionalización de los conceptos. La misma diferencia llega hasta el arte. Muchos pueblos conocieron, por ejemplo, el arco de ojiva como decoración pero sólo en Europa se lo transforma en bóveda gótica capaz de ampliar el espacio construido y de distribuirlo a voluntad. Interés por el estudio y el conocimiento de la realidad ha habido en muchos sitios, «pero el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, la formación académica del especialista como elemento dominante de la cultura es algo de lo que no hubo ni atisbos fuera de Occidente». De ahí la pregunta con que Weber abre su estudio:

> ¿Qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales?

También Husserl, en la famosa conferencia de Viena de 1935, vuelve sobre el mismo convencimiento de base: Europa es el lugar de la filosofía. Ése es su genio. Husserl se refiere a algo compartido por todos los pueblos europeos, pese a que nació en Grecia y pese a que la historia de Europa no es una historia comunitaria precisamente. Esa genialidad, dice, la aprecian bien los de afuera, por eso se sienten aquí como en su propia casa. El genio europeo es la filosofía, un *telos* infinito que atrae hacia sí toda la evolución de la humanidad y que la impulsa a conformarse desde la idea de razón. La tarea espiritual de Europa, el contenido de la idea filosófica de Europa, consiste en mostrarse como «teleología... de la opaca humanidad», lo que tiene como consecuencia «la libre configuración de su existencia (de la humanidad) a partir de las ideas de razón» (Husserl, 1991, 328).

Pero es sin duda Hegel quien, con mayor claridad y contundencia, explica la relación entre Europa y universalidad[2]. Las tesis del filósofo alemán son bien conocidas: *a*) El *Weltgeist* es europeo o, más exactamente, «germánico y protestante». África comienza en los Pireneos y de ese continente forma parte España, país latino y católico. Llama la atención que fundamente su eurocentrismo en la Reforma y la Revolución francesa, dejando a un lado el descubrimiento de América que es, como bien han visto Enrique Dussel (1992) y Mario Casalla (1992), el acto fundamental del eurocentrismo moderno (hasta ese momento Europa era un lugar sitiado por el mundo árabe). Hegel declara, pese a todo, que el Espíritu Universal es la Europa cristiana o, mejor, la Europa cristiano-germánica (como dice en el párrafo 358). Ahí, en efecto, asigna «al principio nórdico de los *pueblos germánicos*» la ingente tarea de la reconciliación universal; *b*) Centroeuropa, como sujeto de la historia, tiene los títulos que le advienen al *caput* histórico de la humanidad: marcar el rumbo y ser reconocido como el sentido de la historia; *c*) América es lo prehistórico. Hegel sitúa América, en el capítulo geográfico, en la prehistoria. Todo lo americano está tocado por el carácter de *inmadurez*[3] y la *insuficiencia*[4]. Ahí asoma un pesado juicio de valor: América se encuentra en la pre-historia; es un momento de la Naturaleza. Si quiere salir de la barbarie tiene que incorporarse a la historia del Espíritu. Esa incorporación se produce mediante la disolución del propio espíritu, al contacto con el Espíritu universal. Sobre quién o qué sea ese Espíritu que disuelve el Nuevo Mundo, no hay duda:

> El espíritu germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación absoluta de

2. La dimensión política de la idea hegeliana de Europa fue bien captada por Ortega y Gasset quien, en 1928, comenta la traducción al castellano de la Filosofía de la Historia de Hegel, en una conferencia titulada precisamente «Hegel y América». Cf. Mate, 1994b.

3. «No pretendo quitar al Nuevo Mundo el honor de haber salido también en seguida de las aguas, cuando la creación del mundo. Sin embargo, el mar de las islas que hay entre América del Sur y Asia demuestra una inmadurez física: la mayor parte de tales islas tienen una constitución tal, que vienen a ser una especie de cobertura terrosa sobre rocas emergidas de una profundiad insondable; y llevan las trazas de ser algo originado tardíamente» (Hegel, 1970, XII, 107).

4. «De América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a Méjico y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el Espíritu se le aproximara. América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente. Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido decayendo, poco a poco, al soplo de la actividad europea...» (*ibid.*).

> la verdad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del espíritu cristiano (Hegel, 1970, XII, 413).

El destino de América es o bien occidentalizarse y disolverse como algo específico o bien mantenerse... en la pre-historia. El planteamiento hegeliano podría tomarse como una exageración o excentricidad filosófica si no fuera, como ya ha quedado dicho, porque Hegel, en este caso como en tantos otros, opera como notario de la realidad. No en vano su filosofía pretende ser «una ciencia de la experiencia», es decir, una formalización de la historia real de los pueblos o, mejor dicho, de la conciencia que los pueblos han tenido de su historia. La tesis de Hegel, en efecto, se corresponde al espíritu de la Ilustración. Cuando ésta es definida por Kant como «salida de la humanidad de su culpable inmadurez», se está refiriendo a Europa. Es Europa la que llega a la madurez y marca el sentido a toda la humanidad. Y ese mismo espíritu es el que domina a Marx cuando, en su disputa con Bakunin sobre los derechos de conquista de los yanquis respecto al norte de México[5], legitima la conquista en nombre de las ideas ilustradas. Y es el mismo espíritu el que anima al «humanista» Ginés de Sepúlveda en su disputa con Las Casas sobre los títulos legitimadores de la conquista[6].

La tragedia de Europa es, por tanto, vivir de la pretensión de universalidad y no poder, sin embargo, realizarla. Lo acabamos de ver a propósito de las filosofías de la historia. Pero otro tanto ocurre en las antropologías. El modelo de hombre ha sido WASP (blanco-

5. «¿Reprochará Bakunin a los americanos una guerra de conquista que, desde luego, asesta un rudo golpe a su teoría fundada en 'la justicia y la humanidad', pero que fue llevada [se refiere a la guerra] pura y sencillamente en el interés de la civilización. ¿O es una desgracia que la espléndida California le fuera arrancada a los perezosos mexicanos que no sabían qué hacer con ella?», en K. Marx y F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlin, 1970 [en adelante: MEW], 6, 273.

6. Dice Ginés de Sepúlveda: «La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros [indios], incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor *para bien de todos*» (*De la justa causa, de la guerra contra los indios*); a él se refiere Dussel, 1992, 85. Al humanista Sepúlveda responde así Las Casas: «Porque nunca jamás hubo causa ni razón justa para hacellas, ni tampoco hubo autoridad de principio». Y sigue: «Luego como en todas las guerras que los españoles contra los indios han hecho haya faltado verdaderamente causa justa y real auctoridad, *síguese que hayan sido todas injustas y por consiguiente todos los que las han hecho, ladrones o latrúnculos y perdone como los llaman los derechos*» (cf. Las Casas, 1992). Sobre esto, también Gutiérrez, 2003.

sajón-protestante) con cualquiera de sus variantes. Lo pendiente es una universalidad realmente universal. Benjamin indica que el camino es la integración en la universalidad de «lo pequeño», es decir, lo excluido por la falsa universalidad.

Aquella teología, fea, enana e impresentable, algo sabe de esto. De su amigo Scholem ha podido aprender que tanto en la tradición cristiana como en la judía la redención se entendía como *restitutio in integrum sive omnium*, es decir, como vuelta de todas las cosas a su estado originario o también como vuelta reconciliadora de todas las cosas (Colosenses 1, 20). Y Scholem recuerda que para místicos cristianos y cabalistas judíos «originariamente cada cosa se concebía como un gran todo y la vida del creador palpitaba sin obstáculos ni disfraces en la vida de sus criaturas... Fue la caída la que volvió a Dios *trascendente*. Las consecuencias cósmicas de esta caída llevaron a la pérdida de la unión armónica original y a la existencia aislada de las cosas... No es de extrañar que cuando los cabalistas de esta escuela describen el estado del mundo mesiánico subrayen la necesidad de restaurar la coexistencia y la correlación originales de todas las cosas». Y luego en nota señala que también los místicos cristianos hablan de «devolver las cosas a su ser original, lo que corresponde exactamente al término *apokatástasis*» (Scholem, 1996, 186 y nota 65). Benjamin introduce sin embargo una novedad muy significativa. Mientras que los autores cristianos subrayan con fuerza que «esa reconciliación universal no significa en absoluto la salvación individual de todos, sino la salvación colectiva del mundo por su vuelta al orden y a la paz en la sumisión perfecta a Dios»[7], Benjamin es de eso de lo que habla, de la suerte individual. Ello nos lleva a pensar que la restauración en cuestión no es repetición del estado originario. Entre tanto ha habido una profunda escisión en la comunidad originaria (por caída y la posterior historia) de la que hay que dar cuenta. Esa novedad consiste en que la universalidad no puede consistir en la integración de lo excluido en lo canónicamente constituyente, sino en una particular tensión que Pablo capta perfectamente cuando habla de la relación del pueblo de Israel con el nuevo pueblo que inaugura el Mesías Jesús. En Romanos 11, 28 habla de que los judíos son enemigos porque han rechazado el evangelio y se han opuesto al nuevo rumbo de la historia de la salvación, pero también son los

7. Así dice una nota al pie de página de la Biblia de Jerusalén comentando Colosenses 1, 20. Cf. tambien Benoît, 1961. La oposición de estos exégetas a entender el apocatástasis como salvación individual se debe a la preocupación del carácter libre de la conversión. El interés de Benjamin es otro: la suerte histórica de los fracasados.

«muy amados» de Dios por la promesa hecha a sus padres. Los judíos, autoexcluidos, son la raíz del nuevo pueblo y en la medida en que este nuevo pueblo quiere representar a la humanidad, tiene que estar volcado a lo excluido. Pero la inclusión de lo excluido no puede entenderse como la entrada de un nuevo socio en un club ya constituido, porque eso no garantiza que el club siga siendo excluyente. No se trata, por ejemplo, de que, en el caso de una sociedad con ricos y pobres, los pobres se hagan ricos, porque en nada garantiza que siga habiendo pobres. Tampoco, lógicamente, de convertir a todos en pobres. Se trata de pensar la riqueza desde la pobreza, de aceptar la condición de pobres por parte de todos de suerte que aun teniendo riquezas sepamos que no podemos pasar de tenerlas (riquezas) a serlo (ser rico) so pena de generar con nuestro ser ricos más seres pobres.

Para ayudar a comprender la novedad que supone la universalidad que tenga en cuenta, como el cronista de la tesis, lo grande y lo pequeño, puede ser de interés revisar la diferencia entre la figura del proletariado, en la tradición marxista, y la del pobre, en la bíblica. Para el marxismo el sujeto de la historia es el proletariado. La interpretación materialista de la historia permite imaginar la existencia de un sujeto, socialmente identificable, cuya emancipación particular supone la realización de todos los hombres.

En *La sagrada familia* explica Marx su teoría. El proletariado es, de entrada, una clase particular, tan particular como su oponente, la clase poseedora. Ambas viven alienadas —una porque se le ha despojado de lo que es suyo y la otra porque posee lo que no es suyo— pero con diferencias: la clase poseedora está a gusto en la alienación pues ese estado se traduce en poder y ese poder lo percibe como la apariencia de una existencia humana. Para el proletariado la situación es insoportable pues se traduce de hecho en existencia inhumana. Ambas clases son antagónicas ya que la primera no puede vivir sin el mantenimiento de la segunda y la segunda no puede aspirar a una existencia humana más que negando a la primera.

A primera vista no parece que ninguna de ellas sea portadora de universalidad puesto que el triunfo de una tiene que ser a costa de la otra. Esa apreciación, sin embargo, es falsa. El proletariado, dice Marx, «no puede liberarse a sí mismo más que si acaba con sus condiciones de vida. Y no puede acabar con sus propias condiciones de vida sin acabar al mismo tiempo con *todas* las condiciones inhumanas de vida propias de nuestra sociedad, que se resumen en las suyas propias» (MEW, 2, 38). Cuando los escritores socialistas, sigue diciendo Marx, adjudican al proletariado un papel cosmopolita —el

ser sujeto universal de la historia— no es porque divinicen al proletariado sino porque son conscientes de su inhumanidad. El proletario ha bebido hasta el fondo el cáliz de lo inhumano y ha experimentado que esa inhumanidad no es sólo la suya, sino la de toda la sociedad: nadie en esa sociedad vive humanamente porque las relaciones sociales están estructuradas como apariencia de humanidad y no como humanidad realizada. La rebelión contra sus cadenas es la rebelión contra todas las cadenas que privan al hombre de una existencia humana. Por eso sentencia:

> Cuando el proletariado vence, no se convierte en una parte que vuelve a dominar absolutamente el todo ya que sólo vence en la medida en que acaba consigo mismo (rompe sus cadenas) y con el contrario (en cuanto forjador de esas cadenas) (MEW, 2, 37).

Esta idea de un sujeto universal de la historia que sociológicamente es un sujeto particular, con la particularidad de ser la víctima o el sujeto de la injusticia es un *topos* con claras correspondencias bíblicas, por ejemplo, en la tradición de los *anawim* o «pobres de Yahvé» (2 Corintios 8, 9: «Conocéis la gracia de Nuestro Señor Jesucristo que siendo rico se hizo pobre por amor nuestro para que *vosotros fueseis ricos por su pobreza*»)[8]. La manifestación pública del modo de ser más bajo del hombre en el mundo constituye al Cristo en Señor. Esa centralidad bíblica de la pobreza o de la debilidad no se explica porque se sublime al pobre o al débil, viendo en ellos algo así como al ser humano perfecto, sino porque en el pobre y en el débil se manifiesta la cruda realidad del hombre: la de un ser necesitado de una gracia exterior para alcanzar el fin para el que ha sido creado. El valor de la pobreza y de la debilidad es el de desenmascarar falsas apariencias que, al ocultar su realidad, le impiden realizarse.

Pero hay también aquí una diferencia nada despreciable. Para Marx el proletariado es el sujeto de la historia por lo que tiene de fuerte, mientras que en el cristianismo el pobre lo sería por lo que tiene de débil. La polémica de Marx contra Kriege y Stirner se centra en este punto. Para estos últimos, el sujeto de la revolución serían los pobres, y Marx los ridiculiza porque no saben distinguir entre pobre y proletario. Éstos, en efecto, «identifican proletariado y pauperis-

8. Es éste un punto al que prestan atención teorías teológicas de corte postidealista. Cf. Ellacuría y Sobrino (eds.), 1990, entre otros: G. Gutiérrez, «Pobres y opción fundamental» I, 299-301; I. Ellacuría, «La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación», II, 127-155.

mo, siendo así que el pauperismo es el último eslabón de un proletariado arruinado, el último peldaño en el que tropieza, empujado por la burguesía, un proletariado anémico. El pobre sólo es un proletario al que se le ha robado toda la energía» (*La ideología alemana*, MEW, 3, 183). El valor epistemológico del proletariado no está ligado a la experiencia de injusticia sino a su consideración de *fuerza ascendente*[9]. Para Marx la verdad de la historia está siempre ligada al punto de vista del grupo social triunfante: si ayer fue la burguesía, mañana será el proletariado. Un análisis de la estructura económica del capitalismo permite afirmar que, pese a la situación de explotación que hoy vive, el proletariado es objetivamente la única fuerza capaz de superar las contradicciones del capitalismo.

Vemos pues que no han faltado en la historia quienes han perseguido visiones universales de la humanidad, sabiendo que era un asunto complicado, ya que había que partir de una situación eminentemente conflictiva, por ejemplo, de división de la sociedad en clases enfrentadas. La estrategia dominante en esos casos consiste en querer superar el conflicto, la escisión o el enfrentamiento por la vía de la disolución del polo más débil, que puede tomar la forma de absorción de lo excluido o generalización del elemento más poderoso. El marxismo no quería saber nada del lumpen, sólo esperaba disolverlo con el triunfo del proletariado. Benjamin escenifica esa historia de búsqueda de la universalidad con dos palabras —*Konstruktion* y *Rekonstruktion*— que distinguen lo que es una universalidad con exclusiones y una exclusión que busca la universalidad sin reproducir la exclusión. Dice Benjamin:

> No toda historia universal tiene que ser reaccionaria. Sí lo es la historia universal *sin* principio constructivo. El principio constructivo de la historia universal permite que ella esté representada en los fragmentos. Dicho con otras palabras: es monadológico. Se da en la historia sagrada (GS I/3, 1234; véase *infra*, p. 310).

Hay un tipo de universalidad que es reaccionaria porque enmascara su realidad particularista con ropajes universalistas. Es reaccionaria porque utiliza todos los medios para imponerse a los demás, en nombre de su pretendido interés universal[10]. Y es totalitaria porque

9. G. Girardi, «Punto di vista dei poveri e punto di vista del proletariato nella teologie della liberazione»: *Idoc* (diciembre de 1984), 32-42.

10. Un caso ejemplar de la denuncia hecha contra la filosofía occidental por su tendencia totalitaria se encuentra en *La estrella de la redención* de F. Rosenzweig en la que estiliza esa denuncia en la figura de crítica al *idealismo* occidental (1997, 47 ss.).

no tiene en cuenta las diferencias y, sobre todo, porque no tiene inconveniente en sacrificar el destino singular en aras de presuntos bienes colectivos, tal y como explican con descaro algunas de las modernas filosofías de la historia. Esto es lo que se lleva. Pero ahora viene Benjamin diciendo que hay otro tipo de universalidad que no es reaccionaria: aquella que es capaz de ver el todo en cada parte, gracias a la intervención del principio constructivo. ¿En qué consiste? La historia realmente universal es la que valora como absoluto la vida del individuo y rechaza por tanto que los destinos singulares puedan ser el precio de las grandes construcciones de la historia. No hay universalidad que valga si tiene como costo social la infelicidad de un solo individuo. La verdadera universalidad consiste en reconocer la actualidad de esa injusticia pasada cometida contra el más insignificante de los seres humanos. Y también significa, en segundo lugar, que ese pasado irredento que exige justicia se presenta desestabilizando las reglas de juego del presente, construido precisamente sobre las espaldas de los vencidos. El concepto de construcción supone, pues, «una destrucción previa», esto es, la crítica a una manera de concebir los intereses de la humanidad según la cual el carro triunfal de la historia puede marchar pisoteando las florecillas al borde del camino. Damos por hecho, en efecto, que los intereses universales son generales, es decir, de la mayoría, condenando a la minoría a que pague la factura general. Contra esto se rebela el concepto de construcción en nombre del valor absoluto del destino singular.

Otra cosa muy distinta es la universalidad lograda y pensada desde el principio de reconstrucción, el cual «supone una empatía», una relación profunda y documentada entre las partes que se quieren relacionar: entre el pasado y el presente. La reconstrucción es la regla secreta que domina la forma canónica de pensar la universalidad y, por tanto, la forma dominante de hacer historia. Este principio es reaccionario porque sólo se fía de las tradiciones recibidas que ligan el presente al pasado hasta el punto de convertir el presente en herencia y, por tanto, restauración del pasado. Es ese sutil hilo de Ariadna que liga el pasado al presente, gracias a las tradiciones que han ido imponiéndose a lo largo del tiempo y a través de las cuales podemos recorrer con seguridad la distancia entre el pasado y el presente, y que convierten al pasado en sello y garantía del presente. El presente se legitima por su pedigrí histórico, por su continuidad. Resulta entonces que la reconstrucción del pasado es la actualización de un pasado que ha estado siempre presente como inspirador, legitimador del presente. Los reconstructores son siempre los vence-

dores pues ellos son la parte emergente y triunfante del pasado. Toda obra de reconstrucción es una obra de reforzamiento de la trayectoria que los une con el pasado.

El concepto de construcción supone, como se ha dicho, ruptura de la continuidad histórica, destrucción, en una palabra, de la ideología de los vencedores. Pero ¿cómo? ¿Cómo alcanza la construcción el pasado si rompe el puente, es decir, las tradiciones? ¿Cómo garantizar la universalidad si su categoría de relación, su carta de presentación, es la interrupción, la ruptura? Digamos de entrada que Benjamin no se resigna a dejar la tradición en manos de los tradicionalistas. Aunque asociamos el concepto de tradición al de continuidad, a él no se le escapa que esa continuidad debe pensarse desde la ruptura. La tradición entrega un legado de padres a hijos que debe ser gestionado por la generación que queda cuando la anterior ha desaparecido. La muerte explica la tradición. Nada será igual que antes, de ahí su afirmación: «Mientras la idea de continuidad aplasta y nivela todo a su paso, la idea de discontinuidad es el fundamento de la auténtica tradición» (GS I/3, 1236). Ilustra esa idea con la imagen del «salto del tigre al pasado». Salto hacia atrás, hacia el vacío. Se trata de remontarse hacia el pasado, pero no transitando por la senda marcada de las tradiciones reconocidas, sino orientándose por lo que ha quedado en el borde del camino. Siguiendo las huellas de lo que quiso ser y no pudo; analizando, como analiza un científico un fósil, lo frustrado, lo vencido, lo fracasado de la historia. Siguiendo esas huellas se descubrirá un pasado que no tiene conexión con el presente pero que sí tiene la posibilidad de hacer presente, si se responde a sus preguntas. Algo nuevo y distinto de un presente que es el fruto de las tradiciones reconocidas.

La tesis acaba con dos figuras, una literaria y otra bíblica, que remachan el paciente trabajo del cronista que hemos encontrado al principio: la cita y el juicio final. Usamos la cita como forma de autoridad exterior que ayuda a reforzar o legitimar una idea nuestra. De esa manera la cita no añade nada a lo que nosotros decimos, sólo lo reviste de autoridad. La idea que tiene Benjamin de la cita es diametralmente opuesta: «Las citas en mis trabajos son como salteadores de caminos que asaltan violentamente y roban al viandante las convicciones» (GS IV, 138). Las citas, en vez de confirmar lo que ya sabemos, destruyen los tópicos, las verdades establecidas del autor, obligándonos a pensar de nuevo. Y pueden hacer esa faena crítica con el autor contemporáneo que recurre a las citas porque previamente lo citado «se desprende violentamente del contexto en el que

se encuentra»[13]. Esa iniciativa creadora de lo citado no es automática —la prueba es que la mayoría de las citas sólo consiguen reproducir el contexto en el que se encuentran originariamente y así reforzar el punto de vista del lector de hoy que simpatiza con ese pasado—, sino que surge inopinadamente al contacto con un presente necesitado, inseguro, interrogador. Como en la hermenéutica clásica se produce, gracias a la cita, un encuentro entre pasado y presente. La diferencia es que mientras en la hermenéutica clásica la iniciativa la tiene el lector de hoy, en Benjamin la tiene un pasado que no está convidado al presente. Es como si en un juicio por asesinato se presentara de repente el muerto para identificar al criminal que niega su crimen. En la Galleria dell'Accademia, de Florencia, hay una sala, la de Lorenzo Bertollini, donde está almacenada una cantidad de moldes clásicos dispuestos a ser «citados» cuando convenga, es decir, dispuestos a ser convertidos en moda cuando convenga. La cita de Benjamin es distinta. Se refiere a lo que precisamente no está almacenado y dispuesto para el consumo. Se cita lo que no está e, incluso, lo que no es.

La otra figura, bíblica, es el juicio final. El último día es el del día del juicio y, por tanto, de la justicia general. Se juzgará a cada cual según sus obras y ese juicio abarca a los hombres y al mundo. Benjamin se queda con la idea del juicio universal, del día de la justicia definitiva. Pero él no la asocia a un juez justo, sino a la presencia de todos. Lo que hace justa a la justicia no es el juicio justo sino la presencia de todas las injusticias. No le importa tanto el poder del juez como la conciencia por parte de la humanidad de todas las injusticias cometidas, de todas las causas abiertas, de todos los derechos pendientes.

En resumen podemos decir que la tercera tesis complementa la segunda en el sentido de que si la segunda afirmaba la importancia del presente, ésta explica que se trata de un presente atravesado por el pasado. Hay dos tipos de pasado: uno que está presente por derecho propio (es el pasado de los vencedores) y otro, ausente (el de los vencidos). Del primero se ocupa la historia, es la materia que elabora la hermenéutica y es el camino real por donde transitan las tradiciones. El segundo, que es el que aquí interesa, no llega hasta nosotros sino que nos asalta violentamente. Sólo con la presencia de ese pasado es posible hablar de verdadera universalidad. Si Benjamin recurre a imágenes como la cita o el juicio final para explicarlo es

13. W. Benjamin, «Karl Kraus, hombre universal», en Benjamin, 1970, 184.

para señalar lo que esa universalidad tiene de destructora de las universalidades consagradas, y, también, para dar a entender que la salvación del pasado perdido es la única tabla de salvación de que dispone nuestro presente, herencia de los triunfos pasados, pero construido sobre las espaldas de nuevos perdedores.

Benjamin busca una tabla de salvación para él y sus contemporáneos amenazados por el poder absoluto del nazismo y abandonados por una izquierda resignada a pagar con víctimas el paso inexorable de la historia. Ve una luz en el pasado irredento. «Lo mesiánico», escribe un comentarista de Benjamin (Konersmann, 1989, 41), «sanciona el acto revolucionario, pero no la confianza en las leyes social-económicas (de la izquierda)».

4

LA LUCHA DE CLASES EN EL INTERIOR DE LA TEORÍA

O EL FILÓSOFO COMO TRAPERO EN BUSCA DE DESECHOS

Tesis IV

Buscad primero la comida y el vestido, que el reino de Dios se os dará por añadidura.

(Hegel, 1807)

La lucha de clases, que no puede perder de vista el historiador formado en la escuela de Marx, es una lucha por las cosas rudas y materiales sin las que no se dan las finas y espirituales. Ahora bien, en la lucha de clases estas últimas están presentes, pero no nos las imaginemos como un botín que cae en manos del vencedor. En tal lucha están vivas como confianza, coraje, humor, astucia o firmeza, y es así como actúan retrospectivamente en la lejanía de los tiempos. Esa finura y espiritualidad ponen incesantemente en entredicho cada victoria que haya caído en suerte a los que dominan. El pasado, al igual que esas flores que tornan al sol su corola, tiende, en virtud de un secreto heliotropismo, a volverse hacia ese sol que está levantándose en el cielo de la historia. El materialista histórico tiene que aplicarse a entender este cambio que es el más discreto de todos ellos.

Trachtet am ersten nach Nahrung und Kleidung, so wird euch das Reich Gottes von selbst zufallen.

(Hegel, 1807)

Der Klassenkampf, der einem Historiker, der an Marx geschult ist, immer vor Augen steht, ist ein Kampf um die rohen und materiellen Dinge, ohne

die es keine feinen und spirituellen gibt. Trotzdem sind diese letztern im Klassenkampf anders zugegen denn als die Vorstellung einer Beute, die an den Sieger fällt. Sie sind als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit in diesem Kampf lebendig und sie wirken in die Ferne der Zeit zurück. Sie werden immer von neuem jeden Sieg, der den Herrschenden jemals zugefallen ist, in Frage stellen. Wie Blumen ihr Haupt nach der Sonne wenden, so strebt kraft eines Heliotropismus geheimer Art, das Gewesene *der* Sonne sich zuzuwenden, die am Himmel der Geschichte im Aufgehen ist. Auf diese unscheinbarste von allen Veränderungen muß sich der historische Materialist verstehen.

La lutte de classes, qui ne cesse d'être présente à l'historien formé par la pensée de Karl Marx, est une compétition autour de ces choses brutes et matérielles à défaut desquelles les choses fines et élevées ne subsistent guère. On aurait tort, cependant, de croire que ces dernières ne seraient autrement présentes dans la lutte des classes que comme butin qui ira au vainqueur. Il n'en est rien puisqu'elles s'affirment précisément au coeur de cette même compétition. Elles s'y mêlent sous forme de foi, de courage, de ruse, de persévérance et de décision. Et le rayonnement de ces forces, loin d'être absorbé par la lutte elle même, se prolonge dans les profondeurs du passé humain. Toute victoire qui jamais y a été remportée et fêtée par les puissants — elles n'ont pas fini de la remettre en question. Telles les fleurs se tournant vers le soleil, les choses révolues se tournent, mues par un héliotropisme mystérieux, vers cet autre soleil qui est en train de surgir à l'horizon historique. Rien de moins ostensible que ce changement. Mais rien de plus important non plus.

1. EXPLICITACIÓN

La cita del exergo da idea del sentido de esta tesis: la relación entre lo material y lo espiritual. Hegel, el corifeo del pensamiento idealista, da la vuelta al dicho evangélico que recomienda buscar primero el reino de Dios porque entonces lo demás se dará por añadidura, para afirmar que las cosas suceden al revés: sólo buscando algo tan ordinario como la comida y el vestido se puede alcanzar lo más refinadamente espiritual. Benjamin se presenta como un alumno formado en la escuela de Marx, de ahí que recuerde el *abc* del materialismo marxista: que la infraestructura material —el comer y el vestir— condiciona la superestructura compuesta con productos del espíritu: ideas redentoras, sueños utópicos, idealismos de todo tipo... Lo que pasa es que él no se queda en el *abc* marxista sino que avanza una idea menos convencional aunque fuera moneda común entre un cierto marxismo crítico, representado por Karl Korsch y Georg Lukács: que los productos del espíritu no están ahí como un florero,

ni siquiera como meros reflejos ideológicos de la determinante infraestructura económica. Benjamin lo dice a su manera: las cosas espirituales no están ahí cautivas, como un botín, a merced del condicionante económico. Los productos del espíritu tienen vida propia y se expresan como confianza, pese a que todo indica que nada hay en qué confiar; o como coraje, pese a que cualquier gesto valeroso está condenado al fracaso; o como humor, pese a que el *rigor mortis* imperante no deja espacio a la distancia crítica; o como firmeza, pese a que el tribunal de la historia está sentenciando que los valores ilustrados no cuentan. Siempre ha sido así y lo sigue siendo. Mal que pese a los sombríos tiempos que corren en los que toda manifestación de la vida espiritual está llamada al fracaso, la tesis sostiene que esa resistencia del espíritu es capaz de poner en entredicho al poder del vencedor, el de ahora y el de antes. La traducción francesa del propio autor aclara esta osada idea: «Toda nueva victoria, lograda y celebrada por los que dominan, no cesan de ponerla [se refiere a la lucha de lo fino y espiritual] en entredicho». En la medida en que para el seguidor de Marx toda su actividad está traspasada por la lucha de clases, la importancia que da Benjamin a la vida del espíritu obliga a esa lucha de clases a evitar las simplificaciones economicistas que normalmente la acompañan. La tesis acaba con una brillante imagen de oscuro significado: compara el pasado con esas flores que tornan al sol su corola como quien busca en el astro rey el sentido de su existencia. Ese sol orientador, que no es otro que el espíritu crítico encarnado en la materialidad de la vida, está levantándose en el cielo de una sociedad como aquélla, sin apenas lugar para la esperanza. Pero Benjamin espera de la sagacidad del seguidor del materialismo histórico que detecte esos cambios, necesariamente discretos, que son capitales para el futuro de la humanidad.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Benjamin aclara en este momento cómo entiende él eso del materialismo histórico. Se sitúa de entrada como un analista de la historia formado en la escuela de Marx. Y acepta por descontado la fundamentalidad de la vida material. De nada serviría todo el marxismo si no tuviera como objetivo la felicidad material de los seres humanos, y ésa empieza por la comida y el vestido. Ahora bien, la cita provocadora de Hegel —que Benjamin extrae de su epistolario— indica ya que no todo es comida y vestido. Hegel, es verdad, cambia ciento ochenta grados la estrategia evangélica recogida por Mateo 6, 33 que

dice así: «Buscad primero el reino de Dios y todo lo demás se os dará por añadidura». Pero ese cambio no significa la negación del otro tipo de bienes, a los que el evangelista se refiere con el término «reino de Dios», y que Benjamin traduce por «lo fino y espiritual». Notemos cómo la tesis arranca con una cita que marca el carácter materialista, irrenunciable, de toda la argumentación posterior. Lo primero es la comida y el vestido. Pero el centro de la tesis no es lo rudo y material, sino lo fino y espiritual. Lo que Benjamin está diciendo es que él, que no niega ni la finura ni la espiritualidad, está obligado a darles un contenido material relacionado con la comida y el vestido. Lo que persigue la tesis es una visión materialista de lo espiritual. En la sociedad hay un enfrentamiento entre lo material y lo espiritual que no se puede interpretar como una lucha entre la base y la superestructura, siendo lo económico la base y asuntos como la religión o la cultura, lo superestructural.

Benjamin se aleja así de la *reducción feuerbachiana* que interpreta el cielo como la proyección de las necesidades del hombre de suerte que una vez cubiertas éstas se disolvería todo el entramado celestial. Esta tesis, tan cercana de la teoría marxista que reduce la religión a un efecto superestructural, está lejos de lo que Benjamin entiende por lo fino y espiritual. Benjamin estaría por el contrario más cercano al Bloch que en *Ateísmo en el cristianismo* escribía:

> Un sabio antiguo se lamentaba diciendo que es más fácil salvar que alimentar al hombre. El socialismo del futuro, precisamente cuando todos los invitados puedan sentarse a la mesa, tendrá ante sí como algo especialmente paradójico y difícil la inversión cotidiana de esta paradoja: es más difícil salvar que alimentar al hombre (Bloch, 1968, 350).

De eso se trata: de darle de comer y de salvarle. La diferencia entre los dos sería que mientras Benjamin no puede ni quiere desligar la salvación del pan, Bloch está pensando en un tipo de salvación tan poco material como la salvación del sentido de la existencia[1]. Benjamin se encuentra ante un aparente callejón sin salida: por un lado, no puede aceptar la deriva idealista de Bloch; pero, por otro, si la salvación es algo más que comer, no sirve de gran utilidad reducir lo espiritual a lo material.

Precisamente por eso, tampoco estaría Benjamin de acuerdo con las tesis secularistas o laicistas que traducen sin más mesianismo por

1. La cita sigue así: «Es decir, que es más fácil alimentarlo que reconciliarlo consigo mismo y con nosotros, con la muerte y con el misterio rojo de la existencia del mundo».

revolución o reino de los cielos por sociedad sin clases. Estas tesis admiten que la religión puede ser, en un momento infantil de la humanidad, la reserva motivacional para luchar por el hombre y el mundo. Pero tiene que llegar un momento en que el hombre adulto, autónomo, se haga cargo de esa tarea, de tal manera que lo que en un tiempo movilizaba al hombre por la fuerza del símbolo (por ejemplo, la idea de la fraternidad) pase a ser gestionado por la razón (que nos dice que todos somos ciudadanos). Si en un momento infantil la humanidad basaba la convivencia en los valores religiosos de la hospitalidad y de la fraternidad, tiene que llegar un momento en que el hombre adulto fundamente esa convivencia en el conocimiento de que todos los hombres, antes que judíos, musulmanes o cristianos, somos hombres, es decir, pertenecemos a una humanidad que nos es común[2]. Benjamin no lo ve así porque piensa que la fuente de la que brota el material que acaba siendo secularizado no se agota con la secularización. Sigue manando y ese manantial no es indiferente al destino de la secularización. El problema de las teorías secularizadoras es pensar que se puede utilizar la *cultura de infancia* como una escalera que uno tira cuando ha llegado al tejado. Y una vez arriba podemos construir una teoría racional sobre el hombre que abarque e implique a todo ser humano. Frente a este idealismo tan ilustrado, Franz Rosenzweig propone como alternativa estas dos proposiciones: que «todos tenemos una casa», es decir, que todos venimos al mundo en el seno de una tradición que nos presta su lengua y valores; pero, también, que «todos somos más que la casa», es decir, podemos irnos de esa casa, conocer otras lenguas y otros valores que nos sacan del provincianismo que tanto teme, justificadamente, la razón ilustrada del hombre moderno[3].

Tampoco se sitúa Benjamin en la línea de los que, como Spinoza o el propio Lessing, asignan a lo espiritual o religioso el papel de preparar el camino real de la razón. Como si hubiera dos sendas para la felicidad: la de los símbolos, para el bajo pueblo; la del conocimiento, para lo más granado de la sociedad. La felicidad a la que apunta lo «fino y espiritual» de Benjamin es indisociabe de lo «rudo y material», es decir, no tiene que ver con la felicidad que proporcionaría el conocimiento o contemplación del último secreto de la existencia.

¿Qué es entonces lo «fino y espiritual»? Para el historiador materialista educado en la escuela benjaminiana lo espiritual se revela en

2. ¿Cómo no pensar aquí en Lessing (*Natán el sabio*) y en toda la polémica que ha suscitado? Cf. F. Rosenzweig, «El Natán de Lessing», en AA.VV., 2003, 121-125.
3. *Ibid.*

su auténtica significación en el seno de la lucha de clases. Por mucho colorido marxista que tenga esta expresión, hay que entenderla aquí en un sentido diferente. Para Marx las clases que luchan son fundamentalmente la obrera y la capitalista y el lugar de la lucha es ese nudo de relaciones que constituyen, por un lado, las fuerzas productivas y, por otro, las relaciones de producción. Lo definitivo es, por tanto, el sistema económico. Lo espiritual o cultural es el botín de las fuerzas económicas dominantes. Benjamin se sitúa en otra línea, precisamente en la de quienes desplazan el eje de la lucha de clases a la teoría[4], donde se juega el poder actual y el destino futuro de una sociedad. La cultura es algo más que un botín al servicio del vencedor. Aunque esté secuestrada tiene voz propia y se expresa como confianza en el futuro, como sátira política o como mensajes entre líneas, es decir, es una forma de lucha contra la opresión, cuando la política o las armas son impotentes, basada en movilizar ideas y sentimientos.

Para saber a qué se está refiriendo el autor de las Tesis, nada como repasar en su propia bibliografía casos de esa lucha de clases en los que lo espiritual aparece como el momento decisivo de ella. El primer episodio lo tenemos en un breve texto escrito muchos años antes de las Tesis, titulado *El capitalismo como religión* (GS VI, 103). Ahí sostiene la tesis de que no es que el capitalismo tenga una inspiración religiosa, como decía Weber, sino que es esencialmente religioso porque ejerce las mismas tareas que otrora hiciera la religión. Es una religión que, a diferencia de la antigua, no tiene dogmas, sólo gestos o mero culto. Pero esos gestos son profundamente religiosos, y no sólo estéticos, porque son culpabilizadores. Estamos hablando de gestos como el ahorro y el consumo. Uno y otro no funcionan sin intereses. El objetivo de los intereses es colocar a quien los recibe en situación de *Schuld*, palabra que significa al tiempo deuda y culpa: deuda porque debe lo que recibe en préstamo y culpa porque posee lo que no es suyo. La culpa alcanza no sólo a quien recibe el préstamo sino también a quien lo hace, por eso el capitalista invierte lo ganado, en vez de disfrutarlo: para acallar su mala conciencia. El capitalismo lejos de satisfacer las necesidades del hombre o de contribuir a expiar sus culpas, mediante una repartición equitativa de las riquezas que genera, universaliza indefinidamente las necesidades y las culpas. Que Benjamin descubra en la culpa la esencia de la religión —y, por tanto, del capitalismo— es de la mayor

4. Una idea muy althusseriana ésta de la *Klassenkampf in der Theorie*, cf. L. Althusser, «La philosophie comme arme de la révolution», en Íd., *Positions*, Éditions Sociales, Paris, 1976, 35-48.

importancia filosófica. Lo que para él caracteriza al mito es la culpa, la transmisión de la culpa: los hijos heredan las culpas de los padres por el hecho de nacer y tendrán que pagar por ello. Esa universalización de la culpa que propicia el mito es en el fondo una forma de exculpabilización general porque si todos somos culpables por nacimiento resulta entonces que no hay manera de hablar de culpa individual y de responsabilidad colectiva. Por eso Benjamin, siguiendo en esto a Hermann Cohen (GS II/1, 174), celebra el día que se instaura la idea de que la culpa es individual e instransferible: es el final de mito. La denuncia del carácter religioso del capitalismo es, por tanto, la denuncia de una cultura mítica, subyacente al capitalismo, y que sólo desde una crítica «fina y espiritual» se puede poner de manifiesto. La aportación de lo fino y espiritual a la lucha de clases consiste es desenmascarar el carácter *religioso* del capital desde una espiritualidad crítica o desde una crítica espiritual. Al llevar la lucha de clases a los bienes culturales Benjamin declaraba una batalla hermenéutica en el campo de las ideas y de los símbolos. La lucha de clases ya no era una lucha contra la explotación económica, sino contra lo que deshumaniza al hombre (el mito), predisponiéndole para toda forma de opresión o dominación. Si la lucha de clases fuera sólo o fundamentalmente contra la explotación económica, la cultura sería vista como un derivado de esa explotación, de suerte que los escasos bienes de los explotados serían tratados como el botín que normalmente se lleva consigo el vencedor. Peró los bienes culturales son algo más que antiguas propiedades de los vencidos convertidas ahora en bienes de consumo o disfrute de los dominadores. Los bienes de ese botín tienen vida, disponen de un capital crítico que puede ser utilizado contra el dominador si se da un paso al frente y se declara la lucha contra el dominador.

Benjamin ha dedicado mucha atención al discernimiento de lo que signifique ese capital crítico de los bienes que conforman lo espiritual. En un relato muy temprano, titulado «Los tres buscadores de religión», escrito en 1910 (GS II/3, 892-894), cuenta la historia de tres jóvenes que quieren salir en busca «de la única y verdadera religión» y acuerdan encontrarse treinta años después[5]. El primero dedicará su vida a investigar en los libros, llegando a la conclusión de que no hay tal religión pues no hay ninguna cuyos dogmas aguanten sus críticas. El segundo abandona pronto la apuesta, seducido por el

5. Tomo de la excelente tesis doctoral de Luis Fernández-Castañeda *Experiencia y lenguaje en Walter Benjamin,* presentada en la Universidad Autónoma de Madrid, el desarrollo de la religión como experiencia (1999, 26-103).

incomparable espectáculo de la naturaleza a cuya contemplación dedica todas sus fuerzas. Los sentimientos que vive le colman de felicidad aunque comprende que no son comunicables. El tercero lo tiene más difícil pues era pobre y no podía vagar en asuntos tan importantes como los anteriores, pero menos urgentes que buscarse el sustento de cada día. Los años se le pasan aprendiendo un oficio para poder vivir y llegar hasta el grado de maestro. Es una vida de trabajo en la que no ha podido investigar ni encontrar lo que buscaba. Cuando se acerca la fecha del reencuentro se pone en marcha y mientras repasa su vida va pasando valles y escalando montañas. En un momento preciso se para. Desde lo alto de una montaña descubre los lugares en los que ha vivido y penado. Entiende que ha podido llegar a la cumbre en la que se encuentra gracias al trabajo del día a día. Cuando se reúne con sus viejos amigos no les contará su vida, tan insignificante para el cometido que los convoca. Pero comprende que toda ella ha sido un ascender hasta una altura que le permite ver el conjunto. Lo que les contará es que desgraciadamente no ha podido dedicarse a investigar la religión verdadera; lo único que puede ofrecer es la experiencia de haber luchado por el pan y haber alcanzado un punto desde el que toda su vida aparece como teniendo sentido y, lo que es más importante, que desde ese punto logrado puede planear seguir subiendo hasta las cumbres luminosas que divisaba a lo lejos. Benjamin se adorna literariamente al final del relato al decir que sus compañeros callaron sin entender todo lo que les decía pero que se pusieron a mirar hacia la noche que caía «por si divisaban a lo lejos las cimas iluminadas» (GS II/3, 894). Si lo que caracteriza al primero es el *nihilismo* y al segundo, el *misticismo*, al tercero le es propia la *experiencia*, consistente en aunar la dispersión de la vida en una unidad a la que se llega no por un esfuerzo de la voluntad sino por el fracaso del proyecto inicialmente diseñado: el único que descubre el concepto de religión como experiencia es el que no ha podido dedicarse a ello, pero que ha tenido el valor de luchar por la vida y madurar en esa experiencia, hasta el punto de ver su vida como un itinerario hacia esa visión de conjunto. Éste es el que ha dado con lo «fino y espiritual», que aquí llama experiencia, compuesta de dos momentos: negación de lo que se toma ordinariamente por religión. No ha podido dedicarse al estudio o a la contemplación de la religión, sino a ganarse la vida. Pero ese momento de fracaso religioso le habilita para hacer la experiencia espiritual «auténticamente religiosa», a saber, vivir la lucha por el pan como un sentido que le permite dar unidad a lo vivido y descubrir desde lo ya hecho nuevos horizontes.

El historiador materialista está marcando el territorio: por un lado, lo espiritual no es un botín al servicio del vencedor, ni siquiera un producto simbólico que pueda vaciarse en un molde secular; por otro, lo espiritual es un lugar privilegiado de la lucha de clases y no un efecto derivado de la misma; ahí se juega el reforzamiento o el debilitamiento de los mecanismos de poder. La centralidad de ese papel reside en la relación entre lo fino y espiritual con lo rudo y material. Una clave de esa relación queda apuntada en el «Diálogo sobre la religiosidad en nuestros días», escrito dos años después (GS II/ 1, 16-35):

> Para nosotros las viejas religiones han reventado en los últimos tiempos. Pero eso no significa que nos tengamos que alegrar con la Ilustración. Una religión ordena fuerzas que dejadas a su aire son de temer. Las religiones pasadas ordenaban o ligaban la necesidad y la miseria que ahora campean a sus anchas. Ante ellas ya no tenemos la seguridad que inspiró a nuestros padres la fe en una justicia reparadora (GS II/1, 18).

La tarea de la espiritualidad es recuperar la inspiración que en el pasado ha guiado a las religiones, a saber, hacer justicia en un mundo de miseria y necesidades. El aspecto realmente notable de esta reflexión es éste: si resulta que el punto de partida es la comida y el vestido, es decir, satisfacer las necesidades materiales, lo espiritual consiste en empeñarse en que coman todos. La espiritualidad es la palanca que moviliza al individuo o a la colectividad para que todos coman. Esa palanca tiene el nombre de justicia reparadora. La esencia de algo tan noble como lo espiritual es la comida para todos. La justicia no es un fuego divino robado a los dioses, sino la aproximación a la boca de los necesitados del pan que les da vida. La interpretación materialista de la justicia es la vuelta de la justicia a su lugar natural. Con Benjamin la cuestión social y el sufrimiento ganan esa seriedad metafísica perdida con el concepto moderno de una razón tan objetiva que se hizo impasible[6].

La importancia de esta concepción materialista de lo espiritual (que significa reconocimiento del lugar privilegiado de lo espiritual en la lucha de clases) queda señalada en la frase central de la tesis: «Esa finura y espiritualidad pone de nuevo en entredicho cada victo-

6. La cuestión social «ha perdido su seriedad metafísica... Se ha desdivinizado el sufrimiento...Vivimos prisioneros de un irrisorio Estado: una tolerancia que se precie tiene que liberarse de toda pretensión exclusivista de la religión. Y los mismos que proclaman la actividad social de los ilustrados, convierten la tolerancia, la Ilustración, la indiferencia y hasta la frivolidad, en una religión» (GS II/1, 19).

ria que haya caído en suerte a los que dominan». No dice que ese planteamiento lleve a la victoria; al contrario, reconoce que los que dominan pueden seguir ganando. Lo que sí señala es que esta actitud beligerante en los lugares sensibles del espíritu pone en entredicho cada nueva victoria de los de siempre. Benjamin aprovecha aquí la reflexión que hace Marx a propósito de la clase burguesa: mientras fue beligerante hizo camino, pero al entrar en una fase de apatía y brazos caídos, está anunciando su ocaso definitivo[7]. En la tesis Benjamin prolonga esa idea diciendo que los triunfos de los vencedores, sobre todo los del fascismo, caen como llovidos del cielo porque la izquierda no ha presentado batalla[8]. Pues bien, la tesis dice que aunque no se gane hay que luchar, no sólo por «vergüenza torera», sino porque esa lucha deslegitima los triunfos: si relacionamos justicia con pan, todo derecho vigente que se deba a cualquier otra visión de la justicia será inaceptable. Para unos tiempos como los nuestros en los que la justicia se está convirtiendo en un reparto equitativo de la libertad (cf. Mate, 2002), que no del pan, este aviso tiene su importancia.

La tesis acaba con la imagen de las flores que orientan su corola hacia el sol que se levanta en el cielo de la historia. El sol es una imagen tradicional de la izquierda para designar el futuro que espera a la clase obrera[9]. Aquí se refiere al presente, más exactamente a la lucha hermenéutica que libra lo fino y espiritual contra la miseria. Hacia ese presente se tornan las luchas del pasado y de él reciben una nueva significación. La experiencia actual de lucha hace ver a sus protagonistas que si el presente de los vencedores está tan afirmado es porque viene de muy atrás. El historiador materialista puede entonces juzgar el pasado al considerarlo como un eslabón de la dominación actual. Ese juicio, al tiempo que debilita a los dominadores de hoy, está diciendo que está por encima de ellos.

No se puede pasar por alto el contraste entre, por un lado, el reconocimiento en la frase anterior del triunfo de los de siempre y, por otro, la elevación en el cielo de la historia de la visión materialis-

7. *El manifiesto* habla, a propósito del progreso, de «la burguesía sujeto carente de voluntad e incapaz de hacer frente» («dessen willensloser und widerstandloser Träger die Bourgeoisie ist») (MEW, 4, 473-474).

8. Benjamin utiliza la expresión, a propósito de los triunfos de los vencedores, «zugeffallen sind», que he traducido por «que les cae en suerte» y comentado por «llovidos del cielo».

9. Mucho antes de que el poeta Dionisio Ridruejo pusiera al servicio del fascismo español el «Cara al sol», el movimiento obrero alemán y ruso había hecho del «Brüder, zur Sonne, zur Freiheit» («hermanos, al sol, a la libertad») su grito de esperanza.

ta de lo espiritual. ¿Cómo entender esa «elevación» de la lucha hermenéutica cuando Hitler es intocable y la izquierda ha bajado los brazos? La respuesta no hay que buscarla en una fe ingenua en el futuro, sino en el sentido político del pensamiento de Benjamin. Ha quedado dicho que ese sentido queda patente en la preocupación por el presente. El historiador benjaminiano no busca conocer mejor el pasado, sino transformar el presente. Pero esa voluntad de cambio sería imposible si el presente fuera inamovible, es decir, si la dominación del hombre sobre el hombre formara parte de la naturaleza de las cosas. Esa tentación, en la que a veces caen representantes de la Teoría Crítica, no la comparte Benjamin[10]. Cree en la libertad, es decir, en el poder de cambiar las cosas incluso cuando ese cambio parece una quimera. Ese sol que representa la lucha desesperada contra las fuerzas opresoras y contra la resignación de los oprimidos está levantándose en el cielo de la historia porque el solo hecho de existir como conciencia crítica, mina ya las bases del poder opresor que ha dado por liquidado cualquier despunte subversivo. El historiador benjaminiano tiene que estar muy atento si quiere descubrir los discretos cambios que se están produciendo.

10. Comparto la tesis, encendidamente defendida por Miguel Abensour, de una filosofía política dentro de la Teoría Crítica. Dice él: «En ningún caso la teoría crítica piensa la dominación como un destino ineluctable. Inquietada por lo no-idéntico, la teoría crítica no podrá ceder al *pathos* de la dominación recorriendo, cual si fuera un hilo negro, la historia universal. En realidad, la dominación se piensa como dimensión compleja. Sin duda, un elemento recurrente en la vida de los hombres, pero susceptible de ser transformado por ellos, que debe ser transformado por ellos. Así, es importante constatar que los conceptos de la Teoría Crítica son bifrontes: críticos de la dominación, llevan en su propia estructura la idea de su supresión. Esto explica el hecho de que la cuestión política no esté ausente de la Teoría Crítica, sino que permanezca, por así decirlo, *en el vacío*. Hemos de aprender a distinguir las distintas voces de los miembros de la Escuela de Frankfurt...» (Abensour, 2004).

5

LA MEMORIA COMO POSIBILIDAD DE SALVACIÓN

O LEER EL PASADO COMO SI FUERA UN TEXTO NUNCA ESCRITO

Tesis V

La verdadera imagen del pasado se desliza veloz. Al pasado sólo puede detenérsele como una imagen que, en el instante en que se da a conocer, lanza una ráfaga de luz que nunca más se verá. «La verdad no se nos escapará», esta frase que proviene de Gottfried Keller (y que visualiza la imagen de la historia que tienen los historicistas) señala con precisión, en la imagen de la historia que se hacen los historicistas, el lugar en el que la imagen es atravesada por el materialismo histórico. Irrecuperable es, en efecto, aquella imagen del pasado que corre el riesgo de desaparecer con cada presente que no se reconozca mentado en ella. (La buena nueva que trae, anhelante, el historiador del pasado, sale de una boca que en el mismo instante en que se abre, quizá habla ya al vacío)[1].

Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. «Die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen» — dieses Wort, das von Gottfried Keller stammt, bezeichnet im Geschichtsbild des Historismus genau die Stelle, an der es vom historischen Materialis-

1. La frase entre paréntesis sólo aparece en algunas variantes de las Tesis (GS I/3, 1247-1248; véase *infra*, p. 321). La versión francesa de Benjamin es más explícita: «La verdad inamovible que espera pasivamente al investigador no se corresponde con el concepto de verdad propio de la historia. Éste se acerca más bien al verso de Dante que dice: 'imagen única, insustituible ésa del pasado que se desvanece con cada presente que no supo reconocerse mentado por ella'» (GS I/3, 1261).

mus durchschlagen wird. Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte. (Die frohe Botschaft, die der Historiker der Vergangenheit mit fliessenden Pulsen bringt, kommt aus einem Munde, der vielleicht schon im Augenblick, da er sich auftut, ins Leere spricht.)

L'image authentique du passé n'apparaît que dans un éclair. Image qui ne surgit que pour s'éclipser à jamais dès l'instant suivant. La vérité immobile qui ne fait qu'attendre le chercheur ne correspond nullement à ce concept de la vérité en matière d'histoire. Il s'appuie bien plutôt sur le vers du Dante qui dit: C'est une image unique, irremplaçable du passé qui s'évanouit avec chaque présent qui n'a pas su se reconnaître visé par elle.

1. EXPLICITACIÓN

Benjamin quiere precisar cómo tiene que habérselas con el pasado el historiador de su escuela. Ese pasado, empieza diciendo, no está ahí petrificado, en espera de que el historiador de turno lo analice. Es un pasado que se mueve y se mueve velozmente. Conocerlo es fijar una imagen de él, asunto nada fácil, ya que sólo hay un instante en que su aparición se cruza con nuestra mirada. Hasta ahora sólo la hermenéutica hablaba del pasado en términos parecidos. Pero ésta lo podía hacer porque se dedicaba a leer textos. Y ya se sabe que para intepretar un texto es necesaria la complicidad entre texto y lector, no como la historia que tiene que analizar hechos que están ahí. Benjamin nos está diciendo que hay que analizar el pasado como si fuera un texto. Los historicistas lo tienen más fácil. Ellos están convencidos de que la verdad del pasado no se les puede escapar porque siempre está ahí, quieta, a la espera de que alguien venga y se la lleve. Para el nuevo historiador esa seguridad de los historiadores oficiales es una angustia. No tiene la certeza de ellos porque sabe que el pasado no está ahí, sino que ese pasado que él trata de conocer porque es un desconocido sólo está ahí un instante. Y él no puede marrar la captura porque lo que está en juego es algo más que conocer, algo más que añadir un apartado nuevo a la vieja historia de la humanidad, algo más que enriquecer los anaqueles de la biblioteca con un nuevo tratado. Se trata de salvar ese pasado y para ello esa imagen fugaz tiene que quedar grabada en la placa del presente. La memoria es salvación del pasado y del presente. Salvación del pasado porque gracias a la nueva luz podemos traer al presente aspectos desconocidos del pasado; y del presente, porque gracias a esa presencia el presente puede saltar sobre su propia sombra, es decir,

puede liberarse de la cadena causal que lo trajo al mundo. La versión francesa que preparó el propio Benjamin cita un verso de Dante para subrayar que lo que está en juego es la redención del pasado: «Se trata de una imagen única, insustituible, del pasado que se desvanece con cada instante presente que no es capaz de reconocerse en ella» (GS I/3, 1261).

En algunos manuscritos aparece la variante que aquí recogemos al final entre paréntesis. Es una forma de reforzar la fugacidad de la «imagen dialéctica». Todo ocurre velozmente entendiendo por veloz no la velocidad, sino la débil capacidad capturadora del sujeto y la débil capacidad presenciadora del pasado. Todo ese poder se consume en un instante. Y si se malogra la captura, el tiempo canónico, la lógica de siempre, se adueñará de la vida y todo seguirá igual. Para señalar la fugacidad o debilidad de la memoria, la tesis acaba señalando que esa fragilidad no afecta sólo a la fugacidad del pasado a la hora de hacerse presente, sino también a la potencia de su captura en la placa del presente. El presente puede hacerse con una imagen inédita del pasado y perderla inmediatamente. Un demócrata español de hoy puede, por ejemplo, vislumbrar en un instante el sacrificio que supone la libertad al contemplar la imagen de un republicano luchando y, al instante, utilizar su triunfo político, ganado por el impulso de ese modelo republicano, en beneficio propio. Eso es lo fácil y lo habitual. Lo que pretende la quinta tesis, sin embargo, es que esa imagen fugaz del republicano combatiente —que es la del fracaso de unos ideales políticos y de un proyecto de vida— fecunde esta nueva democracia de suerte que los proyectos de vida sean posibles.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Benjamin prosigue su tarea de explicar cómo es el historiador que él se imagina. Por supuesto tiene que tratar del pasado. Del pasado se ocupa la historia y también la hermenéutica, que no puede conocer el significado de las palabras que maneja más que si se apropia del sentido que esas palabras han ido recibiendo a lo largo del tiempo; la tradición de las palabras es el punto de partida para cualquier nueva interpretación que hoy queramos dar de ellas. Lo que pasa es que hasta ahora la academia obligaba a optar entre interpretar el pasado de un texto y el pasado de la realidad. Se sobreentendía que el pasado de un texto podía seguir cambiando, cargándose de nuevos significados, mientras que la realidad pasada era inamovible. Pues

bien, aquí empieza el trabajo de zapa de Benjamin que quiere explicar la realidad como si fuera un texto. Dice: «el discurso sobre el libro de la naturaleza muestra que se puede leer la realidad como si fuera un texto» (GS V/1, 580). De un plumazo se sacudía la alternativa metodológica entre interpretación de un texto y de la realidad pasada. Benjamin rompe el molde y proclama que hay que interpretar la realidad como si fuera un texto, es decir, hay que tener en cuenta en ambos casos la participación activa del sujeto en el trabajo de interpretación, y hay que contar en ambos casos que tanto el texto como la realidad tienen vida y se mueven.

Lo que se quiere decir es que la realidad del pasado se manifiesta al contemporáneo de la misma manera que lo hace el sentido de un texto al lector presente: gracias a la intervención activa del sujeto actual. Descubrir la realidad del pasado exige una participación activa y, digámoslo, política del hombre actual. Hay por tanto una conexión entre lectura del pasado (escritura de la historia) y forma de hacer política: ambas suponen un encuentro entre pasado vivo y presente activo. Ese encuentro o conexión o interacción entre pasado y presente, Benjamin lo llama «imagen dialéctica».

La primera consecuencia de este leer el pasado como si fuera un texto es desconfiar de las lecturas canónicas del pasado, de los tópicos al uso. ¿Por qué? Porque ahí no hay ninguna interacción. Lo que en esos casos se entiende por pasado no es más que la palabra del vencedor. Bajo el manto del conocimiento objetivo lo que se esconde es una sobreactuación del historiador actual que acalla la voz del pasado. Las cosas no van por ahí. Interpretar el pasado significa de entrada cuestionar la autoridad del presente dado. Éste no es, en efecto, el ombligo del mundo, el punto de vista que debe dominar la lectura del pasado. Tampoco el pasado es un almacén de antigüedades del que el presente echa mano para apuntalar sus intereses. Ni el presente-dado es todo el presente, ni el pasado-almacén agota las riquezas del pasado. Hay un presente-posible y un pasado-oculto. La tarea del historiador es hacer realidad el presente posible gracias a la presencia del pasado oculto. El acto de sacar a la luz el sentido oculto del pasado es un acto redentor: salva el sentido y salva el presente. Este presente, iluminado no con su propia luz, sino con la que le viene del pasado, «cristaliza en imágenes que se pueden llamar dialécticas. Representan un 'hallazgo salvífico' para la humanidad» (GS I/3, 1248).

Aclaremos cómo se produce esa iluminación del presente por el pasado y lo que se juega el pasado si el sujeto presente no es capaz de atrapar la imagen del pasado que se revela con esa luz. Recordemos

que la historia no es un *continuum* en el que el pasado causa el presente y éste determina el futuro. Más bien habría que representársela como un pasado desmenuzado en imágenes[2]. En lugar de concebir el tiempo como un conjunto de formas o conjuntos (pasado, presente, futuro) que arrojarían unos conocimientos bien establecidos, la historia es un conjunto, sí, pero de ideas fragmentadas, de conocimientos perecederos, ya que están sometidos a nuevas iluminaciones. Nunca agotamos el pasado y cuando creemos haberlo atrapado definitivamente, se nos escurre de entre los dedos.

Realmente conocemos el pasado no cuando lo atrapamos cual si fuera un punto fijo sino cuando se hace presente, cuando viene a nuestra presencia. Esa presentación no es el resultado de una estrategia tan bien construida que pudiera estar a la vista de cualquiera que quisiera mirar el pasado. Ocurre en un instante y depende fundamentalmente de la capacidad del sujeto para descubrirla. Para explicar la decisiva intervención del sujeto Benjamin recurre a la imagen de la fotografía:

> Si se quiere considerar la historia como un texto, vale entonces lo que un autor reciente dice de los textos literarios: que el pasado ha depositado en ellos imágenes que podríamos comparar con las que son captadas por una placa fotosensible. «Sólo el futuro dispone de reveladores (*Entwickler*) lo suficientemente potentes como para hacer que la imagen captada se haga visible con todos sus detalles. Hay páginas de Marivaux o de Rousseau preñadas de un sentido oculto que los lectores contemporáneos de esos autores no han podido descifrar cumplidamente»... El método histórico es un método filológico y a ese método subyace el libro de la vida. «Leer lo que nunca fue escrito», se dice en Hofmannsthal. El lector en el que conviene pensar aquí es el historiador verdadero (GS I/3, 1238; véase *infra*, p. 313).

Hay que leer la realidad como si fuera un texto, es decir, el historiador debe leer el pasado con la misma iniciativa que un lector un texto, pero no para construir el pasado a su antojo, sino para captar ese momento que fugazmente se hace presente. El pasado es el mismo pero cada generación podrá descubrir aspectos nuevos si dispone de una mirada más afilada[3]. A mayor luz del presente, mejor percepción del pasado.

Ahora bien, ¿qué es lo que ilumina más?, ¿qué es lo que da al presente mayor o menor luz? La respuesta de Benjamin es incierta, vacilante, de tanteo, aunque va en una dirección clara. Empieza

2. «Geschichte zerfällt in Bildern nicht in Geschichten» (GS V/1, 596).
3. Idea desarrollada por Michelangelo Antonioni en *Blow up*, film de 1966.

diciendo que esa luz no la recibe del pasado. La proyectará, eso sí, sobre el pasado pero le viene del presente: «Las estructuras más íntimas del pasado sólo se hacen visibles en el presente cuando son actuadas mediante una luz que brota de la vitalidad de la actualidad» (GS III, 97). He traducido *Weißglut* por «vitalidad» aunque su significación primera es «incandescencia», como dando a entender que lo creativo de la actualidad es el lado incombustible, no amortizado en la realidad. Poco después precisa el lugar de esa «vitalidad» del presente. Hablando de la iluminación que necesita el historiador del que él habla para entender el pasado, dice en *Berliner Chronik* lo siguiente: «La luz que necesita se nutre de fuentes que vienen de fuera» (GS VI, 516). Y pone el ejemplo de la chispa que provoca el fogonazo del puñado de magnesio que maneja el fotógrafo y permite que la imagen se grabe en la placa. Benjamin está hablando de una vitalidad propia del presente, pero de un presente extraño, marginal. Aquí vuelve a aparecer la imagen del historiador como trapero que rebusca en los desechos de la vida: «No cogeré nada de valioso ni me apropiaré de formulaciones ingeniosas. Sólo el lumpen, el desecho. Ni haré inventario de ello, sólo hacerlo valer de la única manera posible: usándolo» (GS V/1, 574). Lo que se nos está diciendo es que lo que carga de profundidad la visión del historiador es una mirada educada en apreciar el lado oculto de las cosas, el más invisible, ese que ha sido declarado insignificante por los grandes intérpretes de la historia. Eso es lo que hace el alegorista barroco, una figura en la que Benjamin se detendrá particularmente. El alegorista se fija en lo caduco del mundo, en esas calaveras y ruinas declaradas por la historia como algo natural. Para él son historia viva, es decir, son muertes y ruinas que señalan la frustración de la vida. No son historia natural.

La «imagen dialéctica» que nos permite al tiempo descubrir el pasado y conocer el presente, exige un doble movimiento. No basta la actitud del trapero, ni la mirada educada en descubrir historias vividas tras las ruinas y calaveras. Hace falta también que el pasado se haga presente. Es decir, hay que evitar la idea de que la nueva comprensión del pasado se produce porque éste arroja una luz inédita sobre el presente o, viceversa, éste sobre el pasado. Es el encuentro entre un sujeto necesitante y un pasado solicitante. Tras la imagen dialéctica hay una teoría del conocimiento que consta de un sujeto —que se sabe no-sujeto y que por eso busca su subjetividad no en referencia a grandes ideales sino a grandes pérdidas, como el trapero— y de un objeto que no está ahí inerte, aunque parezca historia natural, sino que, como las ruinas y las calaveras, es la expresión de un proyecto frustrado que clama justicia.

6

LA DIFERENCIA ENTRE HISTORIA Y MEMORIA

O CÓMO CONOCER EN MOMENTOS DE PELIGRO

Tesis VI

Articular históricamente lo pasado no significa «conocerlo como verdaderamente ha sido». Consiste, más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le incumbe fijar una imagen del pasado, imagen que se presenta sin avisar al sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para ella y para ellos el peligro es el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. En cada época hay que esforzarse por arrancar de nuevo la tradición al conformismo que pretende avasallarla. El Mesías no viene sólo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.

Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen «wie es denn eigentlich gewesen ist». Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der

Überwinder des Antichrist. Nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.

«Décrire le passé tel qu'il a été» voilà, d'après Ranke la tâche de l'historien. C'est une définition toute chimérique. La connaissance du passé ressemblerait plutôt à l'acte par lequel à l'homme au moment d'un danger soudain se présentera un souvenir qui le sauve. Le matérialisme historique est tout attaché à capter une image du passé comme elle se présente au sujet à l'improviste et à l'instant même d'un danger suprême. Danger qui menace aussi bien les données de la tradition que les hommes auxquels elles sont destinées. Il se présente aux deux comme un seul et même: c'est à dire comme danger de les embaucher au service de l'oppression. Chaque époque devra, de nouveau s'attaquer à cette rude tâche: libérer du conformisme une tradition en passe d'être violée par lui. Rappelons-nous que le messie ne vient pas seulement comme rédempteur mais comme le vainqueur de l'Antéchrist. Seul un historien, pénétré qu'un ennemi victorieux ne va même pas s'arrêter devant les morts — seul cet historien-là saura attirer au coeur-même des événements révolus l'étincelle d'un espoir. En attendant, et à l'heure qu'il est, l'ennemi n'a pas encore fini de triompher.

1. EXPLICITACIÓN

Benjamin prosigue en esta tesis el intento, comenzado en la anterior, de precisar qué entiende él, o el historiador que quiere ser, por conocer el pasado. Dice literalmente que «articular históricamente lo pasado» —notemos el barroquismo de la expresión, algo infrecuente en el sobrio Benjamin—, es decir, captar ese pasado fugaz desde un presente al acecho no significa reconstruir los hechos como realmente han sido, por la sencilla razón de que ese pasado que ahora se nos presenta, se hace presente por primera vez. Ese aspecto del pasado es nuevo y sólo puede ser visto en este momento. Pero esa visión no puede ser fijada de una vez por todas y luego ser visitada por quien quiera hacerlo. Esa forma de proceder, propia de la ciencia, no ha lugar en este caso. La idea de fugacidad de la memoria queda bien patente cuando añade que conocer el pasado es recordar en un momento de peligro. Benjamin hace un alto para llamar la atención del lector sobre los pasos que se están dando. Dice que el historiador formado en el «materialismo histórico», es decir, el filósofo que entienda lo que él está contando en estas Tesis, tiene que dominar la enseñanza sobre historia en esta singular escuela materialista. Ya ha hablado de cómo hay que entender lo fino y espiritual,

también ha explicado cómo agudizar la mirada. Ahora aparece un nuevo elemento —la situación de peligro— que viene a precisar la respuesta que nos dábamos hace un momento cuando, a propósito de la imagen del revelador fotográfico que veía más cuanto más potente era, nos preguntábamos qué es lo que agudiza la mirada del lector de un texto o del pasado. A las respuestas anteriores hay que sumar la de esta tesis que resume todas ellas: el peligro que amenaza al historiador que se adentre en esta aventura de «articular históricamente lo pasado»; también a cuantos como él sigan esa senda; y no queda fuera de peligro lo que podríamos llamar la estrategia de trasmisión de esos conocimientos de la que forman parte los testimonios del pasado o el tipo de análisis o categorías empleados para su valoración. ¿En qué consiste ese peligro? En ser reducido a instrumento de la clase dominante. Ir contra corriente no es fácil. Lo que se hace normalmente es acomodarse uno mismo y la cultura en la que se está inmerso a las circunstancias que mandan. Pero no se puede conquistar lo que aquí se propone —dar vida a un pasado muerto— si no se da antes la batalla contra los que nos han hecho creer que el muerto muerto está y no hay nada que hacer. Ahora bien, si uno tiene respeto por los muertos, si no está dispuesto a que, tras la muerte física les sobrevenga también la insignificancia hermenéutica, que es como una segunda muerte, tiene que descubrir en el pasado la chispa de esperanza, es decir, tiene que buscar en el pasado la luz que dé sentido a lo que aparece inerte. El que esta operación sea tan peligrosa y resulte tan extraña, es señal inequívoca de que el enemigo que mató una vez, anda suelto.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Para que el pasado oculto se haga visible hace falta un sujeto que sienta la necesidad de ser iluminado. Hemos visto cómo Benjamin trataba de explicar este mecanismo recurriendo a la imagen de la fotografía, a la inspiración que viene de fuera o a la figura del trapero. Ahora da un paso más o quizá quiera resumir todos esos tanteos con un nuevo concepto: la conciencia de peligro. Lo que pone al sujeto en disposición para la revelación del pasado es la conciencia de peligro. A ese modo de conocer el pasado, desde la conciencia de peligro, lo llama ahora memoria. La historia que escribe el historiador que él está tratando de formar a lo largo de estas Tesis, que son como clases de un curso intensivo sobre cómo apropiarse del pasado, es una memoria. Y ¿qué le pasa a ese sujeto que al

estar rodeado de peligros no hace historia como todo el mundo sino que produce algo distinto, memoria?

La historia que hace todo el mundo es o quisiera ser ciencia, es decir, pretende conseguir conocimiento de un pasado que está ahí y que, por tanto, no se inventa el historiador; que, además, puede ser captado o comprendido pese a la distancia; y que, finalmente, puede ser compartido por cualquiera si se molesta en repasar las explicaciones que se dan. Para Benjamin un sujeto en peligro ve las cosas de otro modo. Analicemos qué es lo que está en peligro.

Están en peligro quienes hoy recuerdan y la tradición que hay que recordar. ¿Por qué ha de estar en peligro alguien que recuerde el pasado y no lo está quien quiera hacer historia? ¿Y por qué está en peligro la existencia de lo que llama «auténtica» tradición, que tiene en cuenta el momento de ruptura en la trasmisión, y no lo está la tradición-convención que se imagina la relación entre pasado y presente como un *continuum*? Empecemos precisando qué entendemos por peligro: la amenaza de la existencia, sea por la aplicación de una violencia externa, sea por interiorización por parte de la víctima del mecanismo opresor. Esa violencia amenaza al individuo singular, a todo un pueblo, a los contenidos que se quieren trasmitir y a la tradición que los trasmite.

Para identificar quién o qué es lo que produce esa violencia amenazante tenemos que pensar, por un lado, en el pacto Hitler-Stalin, y, por otro, en la estrategia oficial de los partidos comunistas y socialdemócratas. El pacto germano-soviético condenaba irremisiblemente a la desesperación a las víctimas del fascismo porque se ataba las manos de la única fuerza que podía hacerle frente, el comunismo. Con el pacto empeoraba severamente el destino de los disidentes comunistas que pasaban de las cárceles nazis (donde estaban por comunistas) a las soviéticas (por antiestalinistas)[1]. Ésa no era, sin embargo, la única amenaza. Había además que tener en cuenta la que provenía de las propias filas de la izquierda. Los camaradas rojos no podían tolerar que alguien de dentro cuestionara la estrategia del ejército rojo basada en un sesudo examen de las leyes de la historia que hablaban de la inexorabilidad del triunfo sobre el capitalismo. Ni el fascismo ni el estalinismo podían tolerar una esperanza que cuestionara la estrategia oficial. Si los poderes

1. Grete Buber Neumann, activa comunista pero antiestalinista, se encuentra prisionera de los soviéticos. Tras el pacto es enviada a los nazis para que la castiguen por judía. Parte de ese castigo era el desprecio de sus propios camaradas estalinistas. Cf. Buber Neumann, 1988.

fácticos representan una amenaza a la memoria es porque la memoria es peligrosa.

Consciente Benjamin del poder insuperable en ese momento del hitlerismo y de que nada podía esperar de la izquierda porque había renunciado teórica y prácticamente a toda lucha, busca una razón para la esperanza en un lugar que uno y otra daban por irrelevante: el pasado de los vencidos. Benjamin recogía la antorcha, encendida unos años antes por un profesor judío que moriría en el campo de Buchenwald, Maurice Halbwachs (2004). Él había convertido la memoria en resistencia a la barbarie, arrancando el pasado de las garras del tradicionalismo. La emancipación no tenía por qué identificarse exclusivamente con «progreso», esto es, con volver la espalda al pasado. Hay una memoria del pasado que puede ser «progresista», siempre y cuando ese pasado no abrume o neutralice al sujeto (como ocurre con el tradicionalismo), sino que enriquezca el campo de inspiración y motivación del sujeto. Halbwachs quería rescatar esa memoria, en manos de la reacción, para que engrosara las filas de la resistencia.

Benjamin habla desde la conciencia de peligro. En Auschwitz todo lo que ese peligro tenía de amenazante se hizo realidad. No debemos por tanto hablar de que existe la probabilidad, porque al haber sido activada una vez se ha convertido en una posibilidad latente. Ahora lo que debe preocuparnos es si subsiste la amenaza de que se reactive. ¿Existe?, ¿podemos decir que sí sin ser catastrofistas?, ¿debemos sentirnos amenazados? Todo indica que vivimos otros tiempos y que lo más cercano al pacto Stalin-Hitler son las episódicas alianzas entre lo que queda del comunismo y la derecha para hacer frente a lo que queda del socialismo. Una broma. Vivimos lejos de la situación extrema que le tocó a Benjamin y como tenemos a mano razones para el optimismo (la buena marcha de la economía, la desaparición de grandes tensiones sociales, una estrategia relativamente eficaz contra la amenaza del terrorismo, unos derechos humanos ampliamente compartidos, etc.), no hay razón para echar mano de ese último clavo ardiente para la esperanza como es saber que en el pasado se superaron situaciones más desesperadas. Hay que decir, en cualquier caso, que también en tiempos de Benjamin eran muchos los que no veían las cosas tan mal, empezando por la propia izquierda. No era optimismo lo que faltaba. Luego nos dirá Benjamin cómo nace la conciencia de peligro. De momento tenemos que preguntarnos si hay razones para considerarnos en peligro. Podríamos responder por elevación y decir, con algunos científicos, que ese peligro existe: armas capaz de hacer volar el globo terráqueo, daños irrever-

sibles a la naturaleza, crecimiento exponencial de la humanidad, son argumentos que podrían avalar esa amenaza. Pero sin ir tan lejos, analicemos la actualidad. Jean Daniel escribía recientemente un artículo cuyo título es todo un aldabonazo: «Nosotros, supervivientes»[2]. No se refería al «Nosotros, judíos», sino al nosotros que reagrupa a los ciudadanos del siglo XXI. Todos sobrevivimos a una catástrofe cuya particularidad es que no es un acontecimiento único, como Auschwitz, sino una situación. Estamos situados sobre un volcán que nos amenaza constantemente. Jean Daniel se está refiriendo al maremoto que en el inicio del año 2005 se cobró en unas horas la friolera de ciento cincuenta mil vidas en las costas de Asia. La naturaleza siempre ha hecho de las suyas con el hombre. Lo nuevo es que el hombre pensaba que, gracias al desarrollo científico y tecnológico, le estaba ganando la partida a la naturaleza, a las fieras, a las leyes naturales y hasta a sus furias del agua, del viento y del fuego. Se había acostumbrado a pensar que la vida es una realidad natural y que lo extraño es su pérdida. Ahora descubre atónito que su propio desarrollo científico potencia la agresividad de las furias naturales y, como ha perdido la capacidad de asombrarse del milagro de la vida, siente esta derrota como una amenaza aterradora. Decir entonces que somos supervivientes es reconocer la amenaza del diluvio y que ese peligro tiene una inquietante fuerza niveladora frente a la que el pobre y el rico, el joven y el viejo, el habitante de un país desarrollado y el de otro subdesarrollado, nada pueden para cambiar su suerte. Es un peligro que se burla de ese *Homo scientificus* que había pensado llegar a la consoladora conclusión de que la ciencia lo cura todo.

Podemos entender ahora por qué la memoria es peligrosa, y por qué la historia convencional no lo es. Esta última, en efecto, da importancia a lo que es importante y no osa sustituir las inviolables leyes científicas de la historia con descontrolados voluntarismos. Tomemos Auschwitz. La historia puede contar lo que pasó y cómo llegó a suceder aquello. Hasta puede establecer la tesis, basándose en las intenciones nazis y también en cómo se produjo el exterminio de los judíos, de que fue un *proyecto de olvido*: no debía quedar ni rastro para no dar pie a la memoria. Lo que, sin embargo, hace la memoria es fijarse en la historia posterior a la catástrofe, llamando la atención sobre cómo esta se construye sin rastro de los desapareci-

2. *El País*, 11 de enero de 2005. En esa fecha todavía no había dejado sentir sus efectos el huracán Katrina que anegó la ciudad de Nueva Orleáns con un espectacular rastro de muerte y ruinas.

dos. La historia lógicamente contará lo que hay, lo que queda, partiendo del supuesto de que la realidad, mal que nos pese, es lo que ha quedado y no lo que pudo ser si lo que quedó en el camino hubiera llegado hasta nosotros. La memoria, sin embargo, se niega a tomar lo que hay por toda la realidad. De esta realidad presente o aparente forma también parte lo ausente. La memoria ve ese hueco como parte de la realidad y esa visión lleva a una valoración muy distinta de la realidad que ha llegado a ser. Si la ciencia —también la histórica— es de hechos, se entenderá la incomodidad que le resulta una concepción del pasado que privilegie lo que pudo ser o lo que no ha llegado a ser.

El punto conflictivo entre esas dos lecturas del pasado es la tradición. Se ha impuesto una idea de tradición —y eso da la medida de quién manda— que la asocia a continuismo, repetición del pasado, inamovilidad. Por eso asociamos tradicional con tradicionalismo. Benjamin, como ya hemos visto, reivindica otra lectura. Dice en los borradores de las Tesis: «Mientras que la imagen del *continuum* iguala todo por abajo, es la imagen del *discontinuum* la base de la tradición auténtica» (GS I/3, 1236; véase *infra*, p. 311). El momento de discontinuidad es intrínseco a la tradición porque ésta es inconcebible al margen de la muerte. La tradición es la entrega de un legado de padres a hijos que debe ser gestionado por éstos cuando aquéllos ya no estén. Es una continuidad en la discontinuidad. Lo que normalmente ocurre, sin embargo, es que ese legado se acopla a lo que exige cada situación, al precio de aligerar la carga que trae consigo. Nada hay tan alejado del pasado como lo llamado tradicional que es una reconversión en adorno de lo que en el pasado fue sustantivo. Para el tradicionalista, lo sustantivo es el presente dado. Benjamin da tanta importancia a la batalla interpretativa en torno al concepto de pasado y tradición porque la concibe como condición de la salvación: «El Mesías no viene como redentor», dice, «también viene como vencedor del Anticristo». La redención que trae el Mesías pasa por una batalla hermenéutica sobre la significación del pasado. El Anticristo, que hizo daño físico en el pasado, es el que ahora más empeñado está en quitar cualquier importancia o significado al pasado de esas víctimas.

El sujeto que hoy se sabe en peligro por las razones expuestas necesita de esa memoria, por más que le exponga al peligro, para salvarse. Decimos que memoria significa considerar el pasado declarado insignificante como parte fundamental de la realidad. Eso, para los dominadores (y ya vimos que Benjamin apunta tanto al hitlerismo como al stalinismo), es una provocación pues atenta a las bases de su

poder (lo significante es la realidad presente y las leyes de la historia). Pues bien, si quiere evitar la segunda muerte del asesinado, el crimen hermenéutico, necesita la chispa del pasado que ilumine su presente, necesita que el pasado no «esté ahí» inerte, sino que se haga presente. La última frase, sin embargo, echa un jarro de agua fría sobre la posible esperanza. Ahí se dice: «y ese enemigo no ha cesado de vencer». Está diciendo Benjamin que mientras el enemigo ande suelto los muertos no estarán seguros, porque ya se encargará él de que no salgan de sus tumbas. Está diciendo que la insignificancia de los muertos es obra del mismo asesino. El mismo que mata físicamente lo hace hermenéuticamente. Si todavía hoy el pasado es cosa de la historia, si para la ontología la única realidad es lo que hay, si los muertos muertos están, esto es señal inequívoca de que el enemigo anda fuerte. Y, evidentemente, el sujeto consciente de ese enorme peligro es, al mismo tiempo, el más amenazado y el único que puede salvar. El más amenazado porque está en el secreto del poder de los que mandan, y el que puede salvar porque ha dado con la estrategia apropiada, la batalla hermenéutica.

3. EXCURSO DE LAS TESIS V Y VI SOBRE «HISTORIA Y MEMORIA»

Las tesis V y VI son el tablero de una sostenida pugna entre los conceptos de historia y memoria. Son, de entrada, dos mundos distintos, aunque ambos tengan por objeto el pasado. Es indiscutible que quien tiene un lugar asentado en la teoría y en la práctica, en la academia y en la política, es la historia, aunque, también hay que reconocerlo, la memoria está llamando a las puertas de la sensibilidad moderna ocupando un espacio público tan considerable que ya no podemos posponer más la pregunta de qué aporta la memoria en conocimiento del pasado que no lo haga la historia: ¿existe una diferencia específica entre historia y memoria en la lectura del pasado? Para responder debidamente habría que tener en cuenta dos formas de olvido radicalmente diferentes. No es lo mismo el olvido en el sentido de desconocimiento del pasado, que el olvido en el sentido de no dar importancia al pasado. En el primer caso el olvido es ignorancia y, en el segundo, injusticia. Dado que lo propio de la historia es conocer el pasado, y que lo que preocupa a la memoria es la actualidad del pretérito, bien podemos plantear ya la hipótesis de si historia y memoria no serán dos continentes distintos.

La razonabilidad de la hipótesis está avalada por la historia de los términos (memoria, para los antiguos era un *sensus internus*, un

sentimiento, mientras que la historia era del orden del conocimiento de los hechos) y, sobre todo, por el significado moderno de memoria, ese que irrumpe con fuerza a finales del siglo XIX, y que queda reflejado en la obra de Halbwachs *La mémoire collective* cuando dice que «la historia comienza cuando acaba la tradición» (Halbwachs, 1997, 130), un pensamiento que también le ronda a Jorge Semprún cuando advierte que dentro de poco ya no quedarán sobrevivientes que puedan dar testimonio y el pasado de los campos será cosa de la historia; es decir, la historia comienza cuando acaba la memoria. No vamos a seguir, sin embargo, el método de perseguir los significados o definiciones de memoria y de historia porque pronto las cartas se mezclan hasta el punto de hacerlas irreconocibles: hay pensadores de la memoria que se presentan como historiadores, como le ocurre a Walter Benjamin, y hay historiadores profesionales, como Eric Hobsbawm, cuya historia se hace cargo en buena parte de las preocupaciones de la memoria.

De ahí que el camino que se proponga sea menos polémico y más irénico: tratar de explicar qué se entiende por memoria. Para esta tarea la guía de Walter Benjamin es imprescindible por dos razones: primero, porque recoge una tradición, la judía, que es una forma eminentemente anamnética de leer el pasado. Como dice el historiador judío Yosef Yerushalmi, Israel se sentía tan lejos de la historia y de la historiografía que el propio Maimónides la consideraba «una pérdida de tiempo» (Yerushalmi, 2002, 37). Y, segundo, porque toda su vida fue un intento de dar a esa memoria el tratamiento de historia moderna, es decir, sacarla del humus ritual o sagrado en que nace para hacer valer su significado en la plaza pública.

«La memoria», dice Benjamin, «se asemeja a los rayos ultravioleta capaces de detectar aspectos nunca vistos de la realidad» (GS IV/1, 142). Que estamos ante un fenómeno nuevo lo da a entender el propio vocabulario. Benjamin descarta los términos habituales y rescata uno en desuso que él mismo traduce al francés por *souvenance* cuyo equivalente español sería «remembranza»[3]. Prefiero traducirlo por «recordación», por las razones que se dan en la tesis XV.

Podemos decir que es una mirada específica sobre el pasado o, mejor aún, una construcción del presente desde el pasado (*Konstruktion*, no *Re-Konstruktion*), esto es, no restauración del pasado, sino creación del presente con materiales del pasado. Para que esa

3. Las palabras descartadas son *Gedächtnis* y *Erinnerung*, en favor de *Eingedenken*.

Konstruktion tenga lugar debe producirse un encuentro de un determinado pasado con un determinado presente.

a) ¿De qué pasado hablamos? Hay dos tipos de pasado: uno que está presente en el presente y otro que está ausente del presente.

El pasado vencedor sobrevive al tiempo ya que el presente se considera su heredero. El pasado vencido, por el contrario, desaparece de la historia que inaugura ese acontecimiento en el que es vencido: la derrota de los moriscos supone o conlleva su ausencia de la ulterior historia de España que llega hasta nosotros, en tanto que esta historia sí está ligada a la de los cristianos vencedores. Hay un pasado que fue y sigue siendo y otro que fue y es sido, es decir, ya no es. La memoria tiene que ver con el pasado ausente, el de los vencidos.

Lo importante, sin embargo, no es que ese pasado desaparecido sea su campo de trabajo, sino cómo lo trata. Lo específico de la memoria es cómo entiende ese pasado. Para llamar la atención de esa novedad, Benjamin habla de un *giro copernicano* en el tratamiento de ese pasado por la memoria. ¿En qué consiste? En considerar ese pasado aplastado no como algo que fue y ya no es, es decir, no como algo fijo, inerte, sino como algo privado de vida, como una carencia y, por tanto, como un deseo (frustrado) de realización.

Lo propio, por tanto, de la mirada de la memoria es, en primer lugar, la atención al pasado ausente del presente y, en segundo lugar, considerar esos fracasos o víctimas no como datos naturales que están ahí como lo están los ríos o las montañas, sino como una injusticia, como una frustración violenta de su proyecto de vida. La mirada del historiador benjaminiano se emparenta con la del alegorista barroco que no considera las ruinas y cadáveres como naturaleza muerta sino como vida frustrada, una pregunta que espera respuesta de quien contemple esa vida frustrada. Esa atención a lo fracasado, a lo desechado por la lógica de la historia es profundamente inquietante y subversiva, tanto desde el punto de vista epistémico como político, porque cuestiona la autoridad de lo fáctico. Lo que se quiere decir es que la realidad no es sólo lo fáctico, lo que ha llegado a ser, sino también lo posible: lo que fue posible entonces y no pudo ser; lo que hoy sobrevive como posibilidad por estrenar.

Nos podemos imaginar el carácter real de lo que quedó en mera posibilidad porque se impidió su logro, es decir, nos podemos imaginar la presencia de ese pasado ausente que opera la memoria como esos huecos en algunas esculturas de Chillida. El bloque sería lo fáctico y los vacíos, la memoria de los vencidos. Están ahí como minando la pretensión de la materia de ser la única realidad. La

presencia o realidad del vacío no es como la de la materia, pero su sola presencia cuestiona la pretensión de la materia de ser toda la realidad. El vacío pretende tomar cuerpo aunque su corporeidad no será ya una excrecencia de la misma materia. Otra obra ejemplar es la del escultor catalán Claudi Casanovas, titulada «A los vencidos»[4]: un gigantesco bloque de cerámica, ennegrecido por el fuego, con lacerantes fisuras en sus cuatro costados y vacío en su interior. Las hendiduras son al tiempo la expresión de la derrota y también el espacio por donde «puede colarse un mesías», que diría Benjamin.

Si del ejemplo artístico pasamos a la historia real tenemos que Pinochet, por ejemplo, no es la única realidad después de la derrota de Allende. Pinochet es lo fáctico, pero si queremos comprender la realidad de los años de Pinochet tenemos que tener en cuenta la presencia de la ausencia de Allende, es decir, la sustracción a la sociedad chilena de una experiencia política abortada violentamente. Lo mismo podría decirse de Franco y la II República española. El modelo de la relación de la memoria con el pasado es el que propone Brecht en el poema «A los descendientes»: pide a los nietos que se acuerden de los abuelos, pero no de sus éxitos que ciertamente tuvieron, sino de sus fracasos, para que ellos hagan realidad sus sueños[5].

La memoria funciona como el despertar de un sueño, teniendo en cuenta que sueño, en castellano, es dormición (*Schlaf*, *sommeil*) y también ensoñación (*Traum*, *rêve*). Despertar del sueño significa entonces abandonar el estado de inconsciencia (que es el que caracteriza la vida) y habilitar lo que hay tras ese estado de vida, proyección de deseos, utopía.

b) ¿Quién puede recordar así?, ¿quién puede detectar en lo que parece naturaleza muerta un chispazo de vida?, ¿quién es este historiador? No basta la curiosidad intelectual, querer saber qué ocurrió entonces.

Benjamin recurre a la imagen de un revelador fotográfico. Sólo uno muy potente puede descubrir en el negativo detalles, aspectos, que escapan al ojo natural y a un revelador corriente. La potencia del

4. Se trata de una escultura que Olot convertirá en monumento a la memoria de los republicanos caídos. El autor prefiere ver en las grietas torturadas la expresión del sufrimiento de las víctimas. En el lenguaje benjaminiano esas grietas son el principio de la esperanza.

5. Quizá vaya Brecht incluso más lejos: nosotros no podemos sentirnos orgullosos de nuestros éxitos porque fueron acompañados de mucho dolor inferido a otros. Hay un sentimiento de culpabilidad en el éxito y lo que se desea a los nietos es que avancen sin hacer daño, al tiempo que les pedimos que nos perdonen porque nos sentimos culpables.

revelador tiene que ver con la situación del historiador, esto es, con la conciencia de necesidad que tenga, con la propia «experiencia de sufrimiento», con «un momento de peligro».

¿Por qué privilegiar la mirada del sujeto que sufre?, ¿qué tiene de particular o sobresaliente? Saber que la historia pudo ser de otra manera. Ellos saben que el hecho no agota las posibilidades de una acción histórica. Para explicar la agudeza de esa mirada Benjamin dice algo enorme. Dice que «para los oprimidos su historia es un permanente estado de excepción». Es algo enorme porque está reconociendo que la democracia de los Estados democráticos es sólo para algunos. Es una severa crítica al pensamiento político por no haber visto algo tan enorme que, sin embargo, para algunos es evidente. El pensamiento político sí ha visto y denunciado a lo largo de los siglos casos de esclavitud, explotación o dominación. Pero los ha explicado como parte de un proceso que en su conjunto es positivo. Lo que ha hecho el pensamiento ha sido fijar la atención en el conjunto del proceso y relativizar los momentos negativos, declarando esa negatividad como no esencial, algo provisional, contingente, secundario. Sólo quien hoy sea el precio del progreso puede hacer otra lectura del proceso en su conjunto. Ése o ésos pueden decir que una parte de la *sociedad-que-progresa* ha vivido en un estado de excepción que no es excepcional o provisional, sino permanente.

c) Pero la memoria no se queda ahí. Su objetivo no es sólo proporcionar un conocimiento específico. La memoria sabe menos que la historia, por eso Raul Hilberg, a la hora de escribir su monumental historia *La destrucción de los judíos europeos*, no sigue la pista que marca la memoria de las víctimas, sino los ficheros de los verdugos. Pero la memoria tiene un secreto cognitivo. A él apunta Max Horkheimer cuando dice que «la ciencia es estadística y al conocimiento le basta un campo de concentración». La ciencia trabaja con datos, con los máximos datos posibles, pero sólo quien haya vivido la experiencia de un campo de concentración puede decir «todo es campo», porque aquello hubiera sido imposible sin la complicidad o la indiferencia de todos[6]. Y tiene razón. La memoria quiere decir algo sobre el presente: quiere decir que si, mirando hacia atrás, ha llegado a la conclusión de que el estado de excepción es perma-

6. El que «todo sea campo» no significa que todos sean prisioneros o deportados. En el campo había *kapos*, SS, etc. Pero donde la afirmación cobra sentido es en la interpretación del mecanismo de poder y de supervivencia, cualitativamente iguales dentro y fuera, antes y después del campo.

nente, la excepcionalidad sigue siendo la lógica de la historia en este momento y, por tanto, que se va a reproducir para una parte de la sociedad o del mundo la existencia como campo de concentración. La propuesta política de la memoria es interrumpir esa lógica de la historia, la lógica del progreso, que si causó víctimas en el pasado hoy exige con toda naturalidad que se acepte el costo del progreso actual.

Si algo hemos aprendido de las víctimas de los campos es que su importancia política no tiene que ver tanto con las causas que defendieron cuanto con la propia figura de la víctima: el que la política se construya con muertos. El problema es la banalización de la vida y de la muerte. Se banaliza la vida cuando se la considera un precio para alcanzar fines políticos; y se banaliza la muerte cuando se la considera moneda de cambio para la paz. Canalización, porque al final se supedita la vida y la muerte a los objetivos de los «vivos».

Una explicación clara de lo que significa esta memoria la da el filósofo y escritor polaco Tadeusz Borowski, superviviente de Auschwitz y autor de *Nuestro hogar es Auschwitz*:

> Me acuerdo de cómo me gustaba Platón. Hoy sé que mentía. Porque los objetos sensibles no son el reflejo de ninguna idea, sino el resultado del sudor y la sangre de los hombres. Fuimos nosotros los que construimos las pirámides, los que arrancamos el mármol y las piedras de las calzadas imperiales, fuimos nosotros los que remábamos en las galeras y arrastrábamos arados, mientras ellos escribían diálogos y dramas, justificaban sus intrigas con el poder, luchaban por las fronteras y las democracias. Nosotros éramos escoria y nuestro sufrimiento era real. Ellos eran estetas y mantenían discusiones sobre apariencias. No hay belleza si está basada en el sufrimiento humano. No puede haber una verdad que silencie el dolor ajeno. No puede llamarse bondad a lo que permite que otros sientan dolor (Borowski, 2004, 59).

Su experiencia en el campo le ha enseñado a leer la historia de otra manera: no hay que buscar la verdad o el sentido en el mundo de las ideas, sino en y a partir de la cruda realidad. El idealismo occidental explica que adjudiquemos la construcción de las pirámides de Egipto al genio de algún gran arquitecto y no también al trabajo de los esclavos. Eso lo sabe ahora él, reducido a la condición de esclavo y constructor de nuevas pirámides. Pero dice algo más: ya no es posible la poesía al margen de Auschwitz, ni verdad que ignore el sufrimiento, ni ética que no sea respuesta al dolor ajeno.

Para entender lo que significa esta memoria moral hay que olvidar en cierto modo el uso común que hacemos de estos términos. Ni la memoria consiste en recitar de corrido la lista de los reyes godos, ni el olvido tiene que ver con algún episodio de la enfermedad de

Alzheimer. Nos aproximamos más a ese sentido si entendemos la memoria como una hermenéutica, pero aplicada a la vida y no a los textos. Memoria es leer la historia como un texto. La hermenéutica se aplica normalmente a un texto, no a la vida. Ahora se trata de leer la vida como si fuera un texto.

Se trata ciertamente de una hermenéutica especial porque en vez de privilegiar los lugares de la tradición recibida, como hace la hermenéutica clásica, pone el acento ahora en los momentos despreciados o declarados in-significantes: «El método histórico [que Benjamin propugna] es un método filológico y a ese método subyace el libro de la vida. 'Leer lo que nunca fue escrito'» (GS I/3, 1238; véase *infra*, p. 313). La memoria es capaz de leer la parte no escrita del texto de la vida, es decir, se ocupa no del pasado que fue y sigue siendo, sino del pasado que sólo fue y del que ya no hay rastro. En ese sentido se puede decir que se ocupa no de los hechos (eso es cosa de la historia), sino de los no-hechos.

Para la hermenéutica benjaminiana declarar in-significante lo que ya no es porque fracasó es, de entrada, una torpeza metodológica porque esta hermenéutica sí sabe leer lo que «nunca fue escrito»; y es, en segundo lugar, una injusticia porque ese juicio (de in-significancia) cancela el derecho de la víctima a que se reconozca la significación de la injusticia cometida y, por tanto, a que se le haga justicia. Por eso se dice que memoria y justicia son sinónimos, como también lo son olvido e injusticia[7]. Si hubiera que resumir en cuatro palabras la memoria serían éstas: «Que nada se pierda».

Estas reflexiones sobre la memoria nacen de una crítica interna a la Ilustración en nombre de la razón ilustrada, es decir, no nacen de Auschwitz, entre otras razones porque Benjamin muere en 1940, dos años antes de la «solución final». ¿Añade algo Auschwitz? La pregunta está justificada porque, en asunto de memoria, Auschwitz tiene algo que decir. Su singularidad, dentro de la historia de horrores que ha generado la humanidad, estriba en ser precisamente un proyecto de olvido. Nada debía quedar: ningún rastro físico del crimen para que no hubiera posibilidad de memoria.

7. Primo Levi, en *Si esto es un hombre*, deja caer al final estas extrañas palabras: «Los jueces sois vosotros». Lo dice dirigiéndose a los lectores y la pregunta es: ¿qué justicia pueden impartir los lectores? Sólo una: la de mantener viva en las generaciones siguientes, cuando hayan desaparecido los testigos, la vigencia de la injusticia pasada. Las injusticias permanecen, mientras no se satisfagan, aunque no haya manera de saldarlas. La justicia no tiene que ver con el castigo al culpable (como quiere el derecho) sino con la respuesta a la injusticia y ésta se mantendrá mientras no haya respuesta. Cf. Levi, 1988, 185.

Fue un amigo y lector de Benjamin, Theodor Adorno, quien sacó las consecuencias de esta novedad planteando la necesidad de un nuevo imperativo categórico, el «imperativo de la memoria» que solemos formular así: «Recordar para que la barbarie no se repita», pero que en la formulación adorniana es infinitamente más preciso: «Reorientar el pensamiento y la acción para que Auschwitz no se repita» (Mate, 2005). Adorno da una vuelta de tuerca a la importancia de la memoria.

Benjamin fundaba la fuerza de su teoría de la memoria en la capacidad argumentativa. Discutía con el historicismo o el progresismo sobre el pasado recurriendo a la razón, como todos los demás. Incluso su evocación o invocación política del mesianismo no pretendía salirse de los marcos de la razón. Frente al imperativo cognitivo que debe dominar el trabajo del buen historiador —«que nada se pierda del pasado»[8]— la memoria se postula como una respuesta a la altura de la pregunta o preocupación.

Pero algo pasa para que la «recordación» deje de ser un mero resorte argumentativo y se convierta en un deber, en un imperativo categórico. Lo que ha ocurrido es algo imprevisto: que el olvido ha dejado de ser un componente implícito para convertirse en epicentro de un proyecto político. Europa contaba con el factor olvido en sus teorías sobre filosofías de la historia. Hegel, por ejemplo, hablaba de que el desarrollo del *Weltgeist* hacía inevitable «pisar algunas florecillas al bode del camino»; todo el mundo tiene asumido que para progresar hay que pagar un precio. En todos esos planteamientos estaba descontado ya el olvido, entendido como insignificancia del costo de la historia. Pero en Auschwitz, por primera vez, se pone en práctica un proyecto político basado en el exterminio físico y metafísico del otro. Eso plantea un nuevo y colosal desafío hermenéutico sobre la significación del olvido al que Adorno responde con el imperativo de la memoria. No se trata ya de tener en cuenta el desecho de la historia, sino de repensar la verdad, la bondad y la belleza desde ese desecho.

Y ¿hoy?, ¿ha pasado el momento de peligro?, ¿se puede desactivar el estado de excepción y volver a la normalidad? El problema es que la normalidad es ya olvido. Nietzsche preside nuestras vidas con su aforismo: «Para vivir hay que olvidar». La prueba del entronamiento del olvido son las molestias que provoca la incipiente cultura de la memoria. Para unos la media docena de actos que han acompañado

8. Para Yerushalmi ésa es una de las características de la moderna historiografía (2002, 113).

el 60 aniversario del final de la segunda guerra mundial es ya «un exceso de memoria». Parecen no darse cuenta de algo tan obvio como que estas conmemoraciones han sido tan sonadas en España porque pasó desapercibido el quincuagésimo, el cuadragésimo, el trigésimo aniversario *e così via*. Vivimos en una cultura de la amnesia y harán faltan muchas energías para pensar la ética y la política, el derecho y la justicia, la verdad y la beldad desde la memoria de los vencidos.

De la distancia que media entre historia y memoria da idea Benjamin cuando dice que la construcción científica de la ciencia se basa en el desprecio del material que hubiera permitido a la historia entenderse a sí misma como memoria[9]. Sólo en la medida en que la historia se aleje del ideal de la ciencia y se acerque a la conmemoración podremos hablar de entendimiento entre historia y memoria. Y una ironía final de Manuel Vicent:

> Los escritores y artistas que estén interesados en pasar a la posteridad deberían saber que ésta sólo acepta a quienes logran trasmitir a las nuevas generaciones, aun en medio de las propias desgracias, una sensación de placer y sugestiva belleza que haga fascinante el tiempo pasado en cuyo espejo los supervivientes se reflejan. Moralistas, predicadores y profetas de mal agüero se van por el sumidero de la historia. Se necesita ser muy lúgubre para rescatarlos de la tumba con objeto de que te sigan riñendo. El charleston es más recordado que la batalla del Marne. El sombrero de Capone ha sobrevivido a sus crímenes. La canción de Lili Marlen ha triunfado sobre todas las ruinas humeantes de Berlín[10].

Manuel Vicent tiene bien claro que un pasado será bien recordado si se concreta en un valor, en un patrimonio, que nos saca a nosotros, sus herederos, de apuros. Ése es un pasado apreciado. Por eso sería de mal gusto que alguien rescate de la tumba a esos perdedores que no legaron nada porque a ellos mismos se los despojó de todo. Es de mal gusto despertarlos de su tumba porque se van a poner a quejarse de las injusticias o a reñirnos porque les hemos abandonado. Eso explica que nos guste recordar lo que nos ha hecho felices. Todo el mundo prefiere recordar las divertidas canciones de Lili Marlen y olvidar las ruinas humeantes de Berlín. A nadie le gusta que le riñan, claro, y menos que le pidan cuentas por injusticias que él no cometió. Contra esa querencia, tan natural de por sí, levanta su voz la memoria.

9. El carácter científico de la historia «se compra con la extirpación de todo cuanto evoque la condición originaria de la historia como recordación. La falsa vitalidad de la reactualización, la eliminación de la historia de los ecos que vienen de 'los lamentos', anuncian el sometimiento definitivo de la empatía al concepto moderno de ciencia» (histórica) (GS I/3, 1231; véase *infra*, p. 306).
10. *El País*, 22 de agosto de 1998.

7

LA HISTORIA, ESCRITURA DE LOS VENCEDORES

O POR QUÉ TODO DOCUMENTO DE CULTURA LO ES TAMBIÉN DE BARBARIE

Tesis VII

Considerad cuán oscuro y helador es
este valle que resuena a lamentos.

(Brecht, La opera de tres centavos)

Fustel de Coulanges recomienda al historiador que quiera revivir una época, que se quite de la cabeza todo lo que sepa sobre lo que ocurrió después. Mejor no se puede describir el método con el que ha roto el materialismo histórico. Es el método de empatía. Nace de la desidia del corazón, de la acedía, que da por perdida la posibilidad de adueñarse de la auténtica imagen histórica, esa que brilla fugazmente. Los teólogos de la Edad Media la consideraban causa profunda de la tristeza. Flaubert, que la conocía bien, escribe: «Pocos se imaginan cuánta tristeza fue necesaria para resucitar Cartago» . La naturaleza de esa tristeza se hace más evidente cuando se plantea la pregunta de con quién entra en empatía el historiador historicista. La respuesta es que, innegablemente, con el vencedor. Ahora bien, quienes dominan una vez se convierten en herederos de todos los que han vencido hasta ahora. La empatía con el vencedor siempre les viene bien a quienes mandan en cada momento. Para el materialista histórico, con lo dicho ya es bastante. Quien hasta el día de hoy haya conseguido alguna victoria, desfila con el cortejo triunfal en el que los dominadores actuales marchan sobre los que hoy yacen en tierra. Como suele ser habitual, al cortejo triunfal acompaña el botín. Se le nombra con la expresión de bienes culturales. El materialista histórico tiene que considerarlos con un aire distanciado. Todos los bienes culturales que

él abarca con la mirada tienen en conjunto, efectivamente, un origen que él no puede contemplar sin espanto. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie. Y si el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión de unas manos a otras. Por eso el materialista histórico toma sus distancias en la medida de lo posible. Considera tarea suya cepillar la historia a contrapelo.

Bedenkt das Dunkel und die große Kälte
In diesem Tale, das von Jammer schallt.

(Brecht, *Die Dreigroschenoper*)

Fustel de Coulanges empfiehlt dem Historiker, wolle er eine Epoche nacherleben, so solle er alles, was er vom spätern Verlauf der Geschichte wisse, sich aus dem Kopf schlagen. Besser ist das Verfahren nicht zu kennzeichnen, mit dem der historische Materialismus gebrochen hat. Es ist ein Verfahren der Einfühlung. Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die acedia, welche daran verzagt, des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt. Sie galt bei den Theologen des Mittelalters als der Urgrund der Traurigkeit. Flaubert, der Bekanntschaft mit ihr gemacht hatte, schreibt: «Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage». Die Natur dieser Traurigkeit wird deutlicher, wenn man die Frage aufwirft, in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut. Damit ist dem historischen Materialisten genug gesagt. Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierten Betrachter zu rechnen haben. Denn was er an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.

Aux historiens désireux de pénétrer au coeur-même d'une époque révolue Fustel de Coulanges recommanda un jour de faire semblant de ne rien savoir de tout ce qui se serait passé après elle. C'est là très exactement la méthode qui se trouve à l'opposé du matérialisme historique. Elle équivaut à une identification affective (Einfühlung) avec une époque donnée. Elle a comme origine la paresse d'un coeur renonçant à capter l'image authentique du passé — image fugitive et passant comme un éclair. Cette paresse du coeur a longuement retenu les théologiens du moyen-âge qui, la traitant sous le nom d'acedia comme un des sept péchés capitaux, y reconnurent le fin-fond de la tristesse mortelle. Flaubert semble bien l'avoir éprouvée, lui, qui devait écrire: «Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage». Cette tristesse nous cèdera, peut-être, son secret à la lumière de la question suivante: Qui est-ce, en fin de compte, à qui devront s'identifier les maîtres de l'historisme. La réponse sera, inéluctablement: le vainqueur. Or, ceux qui, à un moment donné, détiennent le pouvoir sont les héritiers de tous ceux qui jamais, quand que ce soit, ont cueilli la victoire. L'historien, s'identifiant au vainqueur servira donc irrémédiablement les détenteurs du pouvoir actuel. Voilà qui [en] dira assez à l'historien matérialiste. Quiconque, jusqu'à ce jour, aura remporté la victoire fera partie du grand cortège triomphal qui passe au-dessus de ceux qui jonchent le sol. Le butin, exposé comme de juste dans ce cortège, a le nom d'héritage culturel de l'humanité. Cet héritage trouvera en la personne de l'historien matérialiste un expert quelque peu distant. Lui, en songeant à la provenance de cet héritage ne pourra pas se défendre d'un frisson. Car tout cela est dû non seulement au labeur des génies et des grands chercheurs mais aussi au servage obscur de leurs congénères. Tout cela ne témoigne [pas] de la culture sans témoigner, en même temps, de la barbarie. Cette barbarie est même décelée jusque dans la façon dont, au cours des âges, cet héritage devait tomber des mains d'un vainqueur entre celles d'un autre. L'historien matérialiste sera donc plutôt porté à s'en détacher. Il est tenu de brosser à contre-sens le poil trop luisant de l'histoire.

1. EXPLICITACIÓN

Después de ajustar las cuentas con la interpretación científica de la historia, empeñada en que lo suyo es reconstruir los hechos tal y como realmente fueron, se enfrenta ahora a lo que llama historicismo, un género mucho más difuso que tiene por santo y seña entregarse al pasado y dejarse seducir por su imagen.

A esa seducción la llama él *empatía*, entiéndase, *empatía* del presente con el pasado, como si el conocer de la historia fuera la expresión de esa complicidad. Para llevarla a cabo, nada mejor que seguir el consejo de un historiador como Fustel de Coulanges que recomienda desechar todo lo que uno ha ido aprendiendo del pasado y, en su lugar, estudiarlo fríamente como si la cosa no fuera con

uno. Extraña empatía ésta que salda con un trato frío el objeto del conocimiento histórico. La cosa se aclara si tenemos en cuenta que la frialdad significa indiferencia respecto a lo que los demás han ido diciendo sobre el particular, mientras que la empatía se refiere al pasado que queremos conocer. El favor lo tiene el pasado «tal y como fue» y no la imagen que de él hemos recibido.

Esta *empatía*, de apariencia tan poética, encubre de hecho un vicio inconfesable, un pecado capital que los antiguos llamaban acedía y que hoy podemos traducir por abandono, desidia o pereza. Estamos hablando de la renuncia al esfuerzo que supone atrapar ese fogonazo del pasado que brilla en un instante y pasa fugazmente. Para lograrlo el sujeto tendría que estar en forma y alerta, como el enfermo a la hora de enfrentarse al momento de crisis de la enfermedad, como el deportista a la hora de batir su propia marca. La empatía es la renuncia a la elaboración del pasado.

Estos historicistas, aunque vengan revestidos de mucha modernidad y mucha filosofía de la historia, son víctimas en el fondo de una enfermedad muy antigua, que es la inapetencia de saber y el conformismo con lo que está a mano. Sólo los que han hecho el esfuerzo de tomarse en serio lo oculto tras lo aparente saben lo que cuesta dar vida a ese pasado que se nos presenta como inerte y clausurado. Tenía razón Flaubert: para dar vida a una ciudad destruida como Cartago ha sido necesario empeñar todas las energías contra esos realistas que no dejan de decir que lo muerto, muerto está.

Lo grave de la acedía no es sólo dejar escapar la posibilidad de interpretar el pasado, creyendo que el sentido de un acontecimiento se agota en la forma en que se ha manifestado en la historia. Hay además otro aspecto mucho más preocupante, aspecto que se pone de manifiesto si analizamos cómo funciona la seducción del presente por el pasado. Lo que seduce del pasado al historiador actual es el brillo, lo que triunfó. Es decir, empatizamos con el vencedor. Así reacciona el hombre en general. Ahora bien, al reaccionar así, al colocar el triunfo de ayer como el referente o la autoridad del conocimiento histórico, el historiador está haciendo suyo el punto de vista del vencedor de la historia y no el del vencido. Al privilegiar el punto de vista del vencedor lo que está queriendo decir el historiador es que hay una continuidad entre el vencedor de ayer y sus interlocutores actuales. El historiador camina sobre un supuesto social sólidamente instalado en la mentalidad contemporénea: que el poder del dominador actual le viene de ser el heredero del triunfador de ayer y el vencedor de ayer busca unos herederos que reciban

e incrementen el patrimonio. La empatía refuerza, en el orden del conocimiento, la misma lógica que funciona en el orden económico. El sentido del presente está en esa tradición que une a los vencedores de ayer y de hoy.

Todo eso no escapa al ojo del historiador formado en la escuela de Benjamin. ¿Qué es lo que él propone? De poco serviría hacer una historia desde los vencidos si ésta es tan particular como la de los vencedores. Lo que importa es una construcción de la historia que trascienda a vencidos y vencedores. De momento, baste señalar la mala universalidad del historicismo. Porque es verdad que en él están presentes o representados los intereses y hasta los bienes de los vencidos. Pero como un botín que viene a engrosar el patrimonio de los vencedores, aunque ellos, es verdad, lo presentan como bienes culturales de la humanidad. Claro que si tenemos en cuenta cómo se ha formado ese patrimonio nos llenamos de espanto porque vemos que una parte ha sido expropiada y otra, creada por ellos mismos, pero sobre las espaldas de esclavos anónimos, de ahí que no haya un solo documento de cultura que no lo sea también de barbarie. Y si ha sido bárbara y violenta la producción y la adquisición, también lo será la trasmisión. El historiador benjaminiano no puede entrar en ese juego. No puede hacer de la historia una escuela de trasmisión de violencia. Por eso es invitado a nadar a contracorriente, a cepillar la historia a contrapelo.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Benjamin recurre a la polémica para seguir perfilando su idea de historia. Si en la tesis anterior ajustó cuentas con los historiadores que pretenden «conocer el pasado tal y como verdaderamente ha sido», creyéndose aquello de que la historia es una ciencia, ahora hace frente a ese vasto mundo ocupado por historicistas bien representados por un autor hoy perfecta e injustamente olvidado, Fustel de Coulanges. De él subraya la idea según la cual quien «quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sepa sobre lo que ocurrió después». Lo que realmente dice el historiador francés es que quien quiera conocer bien el pasado, que lo estudie desinteresada y desapasionadamente, es decir, al margen de los intereses con que ese pasado ha llegado hasta nosotros (Coulanges, 2000, 1 ss.). Benjamin traduce esa neutralidad cognitiva en términos de hacer abstracción de lo que esos hechos supusieron para la posteridad y de los tópicos que hoy tenemos sobre ese pasado.

El término historicismo es de lo más equívoco. Bajo ese paraguas se han cobijado o colocado todas las variedades historiográficas. Consciente de ello, Benjamin se siente obligado a precisar su significado en uno de los borradores previos (GS I/3, 1240-1241; véase *infra*, pp. 314-315). Habla de tres variantes de esta especie. La primera tiene por piedra angular el concepto de *universalidad* que, aplicado a la historia, da el de *historia universal*. Su representante más cualificado es el mismo Ranke de la tesis anterior, un contemporáneo de Hegel a quien le disputa el contenido del concepto de universalidad. No es un debate académico, aunque lo parezca, pues lo que está en juego es del mayor interés práctico. Hegel se pregunta por el sentido del hombre en el mundo; quiere saber si detrás de tantas acciones heroicas unas y horrorosas otras hay algún sentido, si se va hacia alguna parte. Si nos atenemos a lo que los hombres pretenden con sus acciones y a lo que éstas dan de sí, habría que concluir que la estancia del hombre en el mundo no tiene pies ni cabeza... a no ser que hubiera algo así como un saber de la historia, por encima del hombre y de las cosas (pensemos en la figura teológica de la providencia), que supiera adónde lleva todo esto y que escribiera derecho con reglones torcidos. El hombre con sus torpes acciones estaría al servicio de esa razón histórica que nos llevaría al mejor de los mundos posibles. Toda esa violencia que ahora nos parece absurda y todas esas muertes inocentes que ahora nos indignan, encajarían al final en el puzzle de la historia universal.

Ranke no pasa por ahí y plantea una enmienda a la totalidad en nombre de lo singular, de lo concreto. El sentido tiene que estar en lo concreto. Si uno llega a descubrir el sentido de una vida singular, sobre todo si es de hecho un desastre, pero en sí misma y no en el más allá de una historia trascendente o universal, entonces es posible hablar seriamente de universalidad. No será ya una universalidad que tenga que pagar el precio de despreciar el significado de la vida singular, sino que será construida desde y en esa vida singular. Cabe hablar, dice Ranke, de una universalidad que arranque del singular, pero desde una universalidad abstracta no hay camino de vuelta a lo singular. Ése es un camino de «irás y no volverás».

Benjamin no tendría inconveniente en compartir esta crítica al concepto hegeliano de historia. Pero hay algo ahí que no puede aceptar, eso precisamente que sitúa a Ranke en la corte del historicismo. Se trata, en primer lugar, de cómo entiende Ranke lo singular: está pensando en los pueblos. Cada pueblo tiene un *Geist*, una esencia, que es absoluta y no el apeadero provisional de un tren que

camina hacia el punto omega de la humanidad, como quería su contrincante, Hegel. La universalidad sería la suma de los espíritus de los pueblos. Ahora bien , «la esencia de los pueblos se encuentra oscurecida tanto por su estructura actual como por las relaciones que mantienen unos pueblos con otros» (GS I/3, 1240; véase *infra*, p. 315). Los pueblos no tienen ni esencia ni *Geist*. No hay pueblos puros. Los hay mestizos, sin esencia propia. Nada más artificial entonces que hablar de esencia de los pueblos. El discurso del nacionalismo étnico, añade el autor, remite «a la simple pereza mental (*Denkfaulheit*)». Ya veremos luego qué esfuerzo es el que se ahorra el nacionalismo. Otro aspecto con el que Benjamin no comulga atañe al contenido de facticidad histórica. Para el historicismo los hechos son los hechos, lo que ha llegado a ser, lo demás es irrelevante. De eso trata la historia. Para Benjamin, por el contrario, el historiador en el que él piensa debe estar atento precisamente «a la masa de lo que precisamente no ha llegado todavía a ser historia» (GS I/3, 1175). El pasado no es sólo el hecho bruto sino lo que no pudo ser y está en potencia de ser. Elaborar el pasado es tener en cuenta esos espectros que se quedaron sin existencia.

La segunda variante de historicismo pivota en torno al concepto de *narración*. Narrar la historia significa fijarse en los grandes nombres y en las fechas señaladas. Esa concepción épica de la historia no lleva a ningún sitio porque «los intereses de la humanidad están mejor representados... en la memoria de los sin-nombre... A la memoria de los sin-nombre está consagrada la construcción histórica» (GS I/3, 1241; véase *infra*, p. 315). Eso dice Benjamin, apoyándose en Marx, que buscó el funcionamiento de la historia analizando algo tan elemental como la economía. Lo cierto es que historicistas como el ya citado Ranke no tendrían inconveniente en compartir la crítica de Benjamin a la épica de los grandes relatos argumentando que ese «famoseo» no garantiza objetividad alguna a la hora de escribir la historia.

Pero Benjamin no quiere esa compañía. Al contrario, contra esa persistente forma de objetividad dirige Benjamin su crítica, y no por capricho, ya que está convencido de que «en la pretensión de la historia de mostrar las cosas como realmente han sido se esconde el narcótico más potente del siglo XIX» (GS V/2, 1033).

Esa crítica tiene varios pliegues. Está, en primer lugar, la simplista comprensión del concepto «facticidad». Parecería que bajo esa visión de la historia latería la ingenuidad de los cuentos que comienzan con el «érase una vez», como si ese pasado que contamos estuviera ahí inmóvil, siempre el mismo, a disposición de cada generación

que quiera visitarlo. Pero las cosas son más perversas. El concepto «érase una vez» se alquila por interés, igual que una prostituta lo hace por dinero, y significa lo que el cliente quiera. Las Capitulaciones de Santa Fe significan una cosa para los cristianos vencedores y otra, muy distinta, para los árabes vencidos. Los mejores clientes son las tradiciones establecidas, de ahí que proceda liberarse de ellas.

Si la objetividad se basa en la inmovilidad del objeto, habrá que despedirse de ella porque el pasado se mueve. El pasado, lo acabamos de ver, no es sólo lo que fue, sino lo que aún puede llegar a ser. Por eso el pasado es esencialmente lo todavía no descubierto. Para ello necesita de un colosal esfuerzo retroactivo, reconoce Nietzsche[1]. A ese esfuerzo se refiere Benjamin en su tesis cuando citando a Flaubert escribe: «cuánta tristeza fue necesaria para resucitar Cartago». Comprender el pasado es estar atento a las concreciones de esa virtualidad del pasado.

Para denunciar la actitud de quien se ahorra todo ese trabajo de elaboración del pasado Benjamin trae de la noche de los tiempos el término de *acidia* que es la tristeza que producen los bienes espirituales. Santo Tomás considera a la *acidia* como un pecado capital y la define como «la tristeza o el tedio que producen las cosas espirituales»[2]. Esa tristeza, aclara el de Aquinas, consiste en un rechazo de los bienes espirituales en tanto en cuanto la prosecución de estos bienes exigen un esfuerzo «laboriosum sive molestum corpori». Éste es el punto que llama la atención a Benjamin: la tristeza derivada de ahorrarse el esfuerzo por conseguir algo superior si resulta molesto al cuerpo. Esa desgana en lugar de producir la sensación placentera del *dolce far niente*, se traduce en tristeza. A alguien tan dado al pesimismo como Benjamin la tristeza paralizante le resultaba paradójicamente insoportable. Lo suyo era «organizar el pesimismo» (GS I/3, 1234; véase *infra*, p. 310) y en esa tarea vital estaba dado el momento beligerante del pesimista que él era.

La segunda crítica se refiere al mismo relator del pasado que si, por un lado, condiciona la visión del pasado con sus propias limitaciones, también es capaz, por otro, de potenciarle ya que gracias a él el pasado cobra vida y realiza las virtualidades que tiene a disposi-

1. «Todo gran hombre tiene una fuerza retroactiva: toda historia será puesta nuevamente en la balanza por obra suya, y miles de secretos del pasado se arrastrarán desde su madriguera, hasta ponerse bajo *su* sol. En absoluto se puede prever cuánto llegará a ser historia alguna vez. ¡Tal vez el pasado está siempre esencialmente sin descubrir! ¡Requiere aún de tantas fuerzas retroactivas!» (*La Gaya Ciencia*, n.º 34, Monte Ávila, Caracas, 1990, 53).

2. Santo Tomás, *Summa theologica*, II, II, 35 a. 3 y 2.

ción. Para que el historiador pueda llevar a cabo esa tarea tiene que reflexionar sobre el hecho paradójico de que quien hace la historia no es el que la cuenta, pero es quien la cuenta quien decide qué se hizo realmente, es decir, es quien la cuenta quien acaba haciendo historia.

Habitualmente el que escribe es el vencedor o alguien en su nombre, logrando así dos victorias: la que ganó físicamente contra su enemigo y la que está ganando ahora al narrarla desde su punto de vista. Esa lógica, por muy implantada que esté, tiene, sin embargo, un flanco muy débil, a saber, tener que identificar historia con hechos. *Verum et factum convertuntur*, decía orgulloso Vico. Pero este dicho, si bien se mira, es signo de debilidad y no de fortaleza, aunque sea el punto de vista del vencedor. Su debilidad consiste en no ver que los hechos tienen un pliegue oculto: lo que quiso ser y no pudo, pero que queda en reserva a modo de posibilidad. Eso lo saben muy bien los vencidos ya que por experiencia propia tienen muy claro que la historia no suele ocurrir como está previsto. El historiador Reinhart Koselleck, en las antípodas ideológicas de Benjamin, lo expresa mejor:

> El cambio histórico se alimenta de los vencidos. En cuanto sobreviven han hecho la experiencia originaria de todas las historias: que éstas acostumbran a desarrollarse de manera distinta a la planificada (Koselleck, 1988, 60).

El vencido sabe mejor que nadie que lo que de hecho ocurre no es la única posibilidad de la historia. Hay otras, como aquella por la que él luchó, que quedan en lista de espera. El vencido puede por tanto convertir la experiencia frustrada en expectativa de la historia. Esa posibilidad no la tiene el vencedor porque para él la realidad se ha agotado en el hecho, en lo sido. Como se ve, Benjamin busca insistentemente cuartear la identificación entre histórico y fáctico. La historia es más que lo ocurrido.

La tercera variante del historicismo tiene por epicentro el concepto de *empatía* que es, de acuerdo con lo que escribe en el borrador, «el bastión más fuerte y más difícil de atacar». Nada extraño entonces que en la versión última esta modalidad subsuma a las otras dos y aparezca como la única citada. Si es la más difícil de atacar es porque es la más difusa y difundida. Cualquier historiador que se precie sabe que tiene que mimar los hechos y a sus protagonistas. Y ésos son los vencedores. Claro que tiene que tener en cuenta a los vencidos —entre otras razones porque sin ellos no habría vencedores—, pero siempre en función del resultado, es decir, del vencedor. Ese punto de vista tiene un doble beneficio: tirando de esa cuerda

puede crear un relato sólido apoyado en hechos, es decir, en los momentos que se han impuesto a lo largo de la historia. Y es que hay una complicidad entre los triunfadores: «Los que en cada momento mandan son los herederos de los que alguna vez triunfaron en la historia» (GS I/3, 1241; véase *infra*, p. 315). Los protagonistas de la trama narrativa son los mismos que desfilan en el cortejo triunfal de la historia. Y esa historia, construida en empatía con el vencedor de ayer, es de gran ayuda al dominador de hoy puesto que permite mostrar el patrimonio del pueblo como cosa de familia, una familia de la que él es el legítimo heredero.

Esta extendida forma de leer la historia está animada por lo que podríamos llamar una ética del éxito. Sólo aparece como digno de ser transmitido y narrado lo que ha llegado a ser. Todo y sólo lo que es real es verdad. Decir que la historia es el tribunal de la verdad es reconocer que el éxito es el criterio de lo verdadero y de lo falso. Victor Cousin, empeñado en demostrar «la moralidad del éxito», lo explica de la manera más eficaz: la humanidad ha hecho un largo camino, desde el hombre de Neandertal hasta el hombre culto contemporáneo, que calificamos de civilizatorio. Ese camino ha supuesto ganar batallas a la barbarie. Los vencedores son los que las han librado y ganado. Hablar de la moralidad del éxito es reconocer la supremacía de la civilización sobre la barbarie.

> Si no fuera así —si el vencedor no fuera más moral que el vencido— habría contradicción entre la moralidad y la civilización, lo que es imposible ya que una y otra no son sino dos lados, dos elementos distintos pero concertados de la misma idea[3].

La argumentación es muy astuta: si la moralidad es una conquista arrancada a la animalidad originaria del hombre gracias al esfuerzo civilizatorio de la humanidad, entonces moralidad y triunfo (sobre la animalidad) van de la mano.

Esta lectura —y escritura— de la historia desde el vencedor

3. «Yo declaro a la victoria como necesaria y útil; y hasta llego a declararla justa, en el sentido más exigente del término. Me propongo demostrar la moralidad del éxito. De ordinario no vemos en el éxito más que el triunfo de la fuerza, de ahí esa especie de simpatía sentimental que nos arrastra hacia el vencido. Espero haber demostrado que, dado que tiene que haber un vencido, y que el vencedor es el que tiene que ser, procede probar que el vencedor no sólo sirve a la civilización, sino que es el mejor, el más moral, y que por eso es precisamente vencedor. Si no fuera así habría contradicción entre la moralidad y la civilización, lo que es imposible ya que una y otra no son sino dos lados, dos elementos distintos pero concertados de la misma idea» (V. Cousin, *Cours de phlisophie. Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1828, Paris, Fayard, 1992, 242). Tomo este texto del sugerente estudio de Löwy, 2001.

también tiene ojos para el vencido. No hay que imaginársele como un troglodita feliz en su caverna y dispuesto a acabar con todo lo que turbe la paz de la naturaleza. El perdedor es más bien alguien que acompaña la marcha triunfal de la historia y hasta la hace posible aunque le falten condiciones para conducirla por el mejor camino. En ese sentido hay que reconocerle que crea cultura, pero que sólo luce si es sumada a la de los vencedores. Es decir, sólo vale como botín. Las piedras del Partenón o las pirámides de Egipto o la Nefertiti egipcia sólo lucen si figuran en el British Museum de Londres, en el Louvre de París o en el Aegyptisches Museum de Berlín.

¿Qué puede hacer el historiador formado en la escuela de Benjamin contra esta triple hidra del historicismo? Benjamin hace un par de apuntes. Por un lado, se afana en convencernos de que el vencedor o, mejor, el historiador que escribe en su nombre, no goza de buena salud. Está aquejado del mal de la acidia. Esa sumisión a los hechos le produce una melancolía semejante a la del cortesano que sirve de felpudo a su señor. Benjamin, contraviniendo lo que realmente ocurre, piensa que en el escribidor cortesano pesa más la mala conciencia por no hacer el esfuerzo de traspasar los hechos que la erótica (y crematística del poder). El otro flanco de la estrategia se refiere al historiador de su escuela. Éste no puede cerrar los ojos ante la evidencia de que el patrimonio cultural de un pueblo (símbolo del grado civilizatorio alcanzado según los historicistas) no es trigo limpio: hay una parte que ha sido claramente robada. Otra, creada, es verdad, por grandes genios (a los que podríamos colocar entre los triunfadores de la historia) sería inexplicable «sin la servidumbre anónima de sus contemporáneos»[4]. Puestos a pensar en rostros concretos del historiador benjamniniano podría valer el de Tadeusz Borowski, el superviviente de Auschwitz que ya hemos encontrado, a cuya mirada amarga no escapa esa complicidad entre barbarie y cultura. En *Nuestro hogar es Auschwitz* escribe:

> Los objetos sensibles no son el reflejo de ninguna idea, sino el resultado del sudor y la sangre de los hombres. Fuimos nosotros los que construi-

4. De ello da fe el poema de B. Brecht titulado «Cuestiones de un obrero que lee» y que dice así: «¿Quién construyó la Tebas de las siete puertas? / En los libros se encuentran los nombres de los reyes, / los reyes ¿arrastraron los bloques de piedra? / Y Babilonia tantas veces destruida / ¿quién la reedificó otras tantas? / ... La gran Roma / llena de arcos de triunfo /¿quién los levantó? / ¿sobre quién triunfaron los Césares? / ... El joven Alejandro conquistó la India / ¿lo hizo él solo? / ... Felipe II lloró cuando se desbarató su flota / ¿no lloró nadie más?... / Cada página una victoria, / ¿quién cocinó la comida triunfal? / Cada diez años un gran hombre, / ¿quién corrió con sus gastos? / Tantos relatos, / tantas preguntas».

> mos las pirámides, los que arrancamos el mármol y las piedras de las calzadas imperiales, fuimos nosotros los que remábamos en las galeras y arrastrábamos arados, mientras ellos escribían diálogos y dramas, justificaban sus intrigas con el poder, luchaban por las fronteras y las democracias (Borowski, 2004, 59).

Habría finalmente que añadir la barbarie que anida en el seno de los logros culturales más deslumbrantes. A ella se refería Marx cuando decía que «la barbarie reaparece pero esta vez engendrada en el seno mismo de la civilización y formando parte integral de la misma»[5]. Podríamos pensar, para ilustrar esta modalidad, en las desconocidas amenazas al aire, al agua y a la tierra que representa nuestra civilización tecno-científica. A la vista de todos esos elementos no hay más remedio que concluir que no hay un solo documento de cultura que no lo sea también de barbarie. No está diciendo que la cultura sea barbarie, sino que ésta anida en el interior de la cultura. Incluso cuando la cultura se presenta como mirada crítica sobre la barbarie, tal y como ocurre en museos, unidades didácticas o documentales televisivos, la barbarie acecha. Cuando la exposición del sufrimiento no lleva a una experiencia compasiva, sólo se consigue acallar la mala conciencia del espectador. La cultura dominante no puede impedir un buen reportaje crítico, pero puede privarle de su aguijón en el momento mismo que lo transmite[6].

Al «materialista histórico» no le queda más remedio que «cepillar la historia a contrapelo». Esta imagen se contrapone a la de sacar brillo incensantemente al presente como si de un cilindro roñoso se tratara» (GS III, 653). Las dos imágenes resumen los dos tipos de historia que Benjamin pone frente a frente. Quien opte por repetir tópicos y frecuentar itineraios consagrados, ése sólo sacará brillo a un cilindro roñoso. Si lo que queremos es profundizar en el conocimiento de la historia o, mejor, «que nada se pierda», entonces hay que cepillar la historia a contrapelo, es decir, atender a lo desprecia-

5. K. Marx, «Arbeitslohn» (1847), en *Kleine Ökonomische Schriften*, Dietz, Berlin, 1955, 245. También Mate (2004).

6. «La barbarie se oculta en el concepto mismo de cultura, entendida ésta como un tesoro de valores que es contemplado independientemente no de su sistema de producción, sino de su conservación. De esta manera sirve la cultura a la apoteosis de este último sistema por muy bárbaro que sea» (GS V/1, 585; II/2, 476). También aquí Nietzsche sirve de ayuda: podemos, dice, «comparar la noble cultura con un vencedor sediento de sangre que en el cortejo triunfal lleva atados a su carro a los vencidos como si fueran esclavos. Una fuerza piadosa les tapa la visión de modo que, aunque casi aplastados por las ruedas del carro, puedan gritar 'dignidad del trabajo', 'dignidad del hombre'» (cf. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos sobre política*, ed. y trad. de J. E. Esteban Enguita, Trotta, Madrid, 2004, p. 86).

do por la historia canónica, mirar al otro lado del espejo, fijarnos en el lado oculto de la realidad. No se puede, so pena de irresponsabilidad, visitar la imponente catedral de México sin tener en la retina las ruinas del Templo Mayor. Jiménez Lozano cuenta la historia de un espejo en una casa de pueblo siempre cubierto porque «bastantes cosas ha visto» (Jiménez Lozano, 1991, 140-142). Lo que ha visto es, según una madre taciturna, «su imagen llevando atadas las manos a la espalda». Esa imagen fugaz, definitivamente grabada en el espejo, es lo que ella no quiere olvidar para que el presente de quienes se lo llevaron no sea la única realidad.

Y si la *empatía* es el talante fundamental del historicismo, lo propio del materialismo histórico es la *construcción* histórica, ésa que «se dedica al recuerdo de los sin-nombre». La construcción histórica es la propia del «profeta vuelto hacia atrás» (GS I/3, 1250; véase *infra*, p. 323). El historiador benjaminiano tiene que poder decir algo nuevo sobre el presente para que el futuro no sea prolongación de este presente. El anuncio de esa novedad no lo hace, sin embargo, como los adivinos, escudriñando el futuro, sino hurgando en el pasado, rescatando en esa enorme reserva de desechos posibilidades latentes de redención.

8

COMPLICIDAD ENTRE PROGRESO Y FASCISMO

O POR QUÉ LOS OPRIMIDOS VIVEN EN PERMANENTE ESTADO DE EXCEPCIÓN

Tesis VIII

La tradición de los oprimidos nos enseña que «el estado de excepción» en el que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación. Nuestra tarea histórica consistirá entonces en suscitar la venida del verdadero estado de excepción, mejorando así nuestra posición en la lucha contra el fascismo. El que sus adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomado éste por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo. No tiene nada de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en pleno siglo XX. Es un asombro que no nace de un conocimiento, conocimiento que de serlo tendría que ser éste: la idea de historia que provoca ese asombro no se sostiene.

Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der «Ausnahmezustand», in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands vor Augen stehen; und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, daß die Gegner ihm im Namen des Fortschritts als einer historischen Norm begegnen. — Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert «noch» möglich sind, ist *kein* philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.

1. EXPLICITACIÓN

Hemos visto dos enfoques del pasado y, por tanto, dos modos de hacer historia. Están, por un lado, los que identifican lo histórico con lo que ha tenido lugar, y, por otro, los que amplían el concepto de historia hasta incluir en él lo que pudo ser y se malogró. En la tesis anterior se nos mostraba cómo, en la primera forma de historia, la lectura de los vencedores reducía la experiencia de los vencidos a un botín que arrastraba el cortejo triunfal de la historia. En esta tesis Benjamin dirige su mirada a los aplastados o, mejor, quiere ver las cosas con la mirada de los oprimidos. Resume su historia con una frase seca y radical en su paradójica formulación: su forma de vida habitual ha sido y es excepcional, es decir, viven en un estado de excepción que es permanente. No podemos seguir pensando que el estado de excepción, con lo que ello conlleva de suspensión del derecho, sea algo provisional o pasajero. Tenemos que pensar las cosas, también la política, sin engaños, reconociendo que para algunos lo excepcional es la regla. Esa reescritura o reinterpretación a cargo de un historiador consciente de lo que está pasando no es un asunto meramente académico puesto que de lo que se trata es de acabar con un estado de esclavitud que, para algunos, sigue vigente incluso en los estados más desarrollados. El autor de la tesis no está pensando en una operación político-jurídica, como si bastara un decreto para acabar con otro. Donde tiene lugar el estado de excepción permanente para los oprimidos es en la idea de progreso, elevada a ley de la historia. Ésa es la raíz que hay que atacar si queremos mejorar nuestra situación en la batalla más inmediata y que no es otra que contra el fascismo. Nada favorece tanto al fascismo como que lo consideremos una anacronía y que el progreso se lo llevará por delante. Hacer eso es como querer apagar un fuego con gasolina. Lo que le sorprende a Benjamin es que sus contemporáneos se asombren y no se expliquen cómo en tiempos de tanto progreso se da una barbarie como la que representa el fascismo. La filosofía, recuerda, nace del asombro pero de un asombro con fundamento. Si los contemporáneos entendieran que el modelo progresista de historia no es de recibo podrían asombrarse con razón de que una época tan avanzada generara su propio suicidio. El asombro creativo es llegar a preguntarse por qué una sociedad tan desarrollada se basa en el progreso y no por qué hay fascismo. El conocimiento que provoca el asombro filosófico consiste en reconocer que la historia basada en el progreso no se sostiene.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

La tesis VII reproducía el movimiento de la historia desde la perspectiva del vencedor. Se siente el heredero y gestor del patrimonio material y también de sentido que ha ido acumulando la humanidad. Por supuesto que en esa reserva de sentido también está recogida la experiencia de los vencidos, claro que como un botín de guerra, es decir, como una riqueza que, independientemente de su origen, es administrada ahora por el vencedor, quien explica su razón de ser como un momento necesario de esa visión de conjunto que él tiene y que es la buena porque es la que manda.

La tesis VIII cambia de perspectiva y contempla la misma historia pero desde los vencidos. Esa mirada queda resumida en un juicio sumarísimo a la interpretación canónica de la historia que dice así: «la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en el que vivimos es la regla»[1]. Es algo inaudito porque no se puede decir que la experiencia de los aplastados por la historia haya pasado desapercibida a los ojos de quienes se han preocupado de decirnos qué es eso de la historia. Incluso se puede decir que ha sido esa experiencia la que ha desencadenado el mismo concepto de historia. En efecto, el espectáculo persistente de acciones humanas que han sacrificado «la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los pueblos», es lo que ha dado pie a la pregunta: «*¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio?» (Hegel, 1970, II, 35; Hegel, 2005, 144). La respuesta a tan desasosegante pregunta la dan las construcciones de la historia que ven un sentido, «una luz oculta tras los fracasos de la vida y de la muerte» (Horkheimer, 1976, 252). Ese sentido de la acción del hombre sobre la tierra, a primera vista tan destructora, tiene un *happy end* sea porque se nos dice que unos pocos rasgos tenebrosos contribuyen a la belleza del conjunto del cuadro, sea porque se define esos males sobrevenidos a las víctimas como desgracias inevitables y pasajeras que al final acabarán redundando en el bien de la mayoría.

Benjamin presenta una enmienda a la totalidad contra esas teorías tranquilizadoras o, mejor dicho, propone una lectura de la historia desde la perspectiva de los oprimidos. No es asunto menor éste de aventurar una visión de conjunto de la historia a contracorriente de lo que el hombre civilizado lleva haciendo desde hace siglos. Por eso invita al historiador dispuesto a arriesgarse a que se dote del

1. Ya antes de la guerra escribía: «Hay segmentos sociales para los que el orden establecido es la miseria estabilizada» («Einbahnstraße», GS IV, 926).

instrumental adecuado a tamaña hazaña: saber asombrarse por tanta ceguera. Naturalmente que el ascenso del fascismo, su éxito popular, el desparpajo suicida de un tipo como Hitler o el despido de esa *Bildung* que había sido el orgullo de la clase culta alemana, tenía asombrados a muchos ciudadanos sensatos y a notables intelectuales. Pero ése era un asombro poco fecundo y mal situado. Porque lo realmente asombroso, piensa Benjamin, no era que una figura arcaica —como aquéllos pensaban que era el fascismo— medrara en una sociedad tan moderna y modernizada como la europea del momento, sino que no nos diéramos cuenta de que el caldo de cultivo del fascismo era ese progresismo. Eso era lo asombroso. Los oprimidos lo tenían más claro. Por experiencia sabían que la triunfal marcha hacia adelante de aquella sociedad tenía como contrapunto una existencia marginada de todas las conquistas, una vida en estado de excepción. Desde esa experiencia de marginación sistemática de los logros de la civilización, los oprimidos podían sorprenderse de la ceguera de quienes pretendían luchar contra el fascismo agrandando el alcance del estado de excepción, pero no se sorprendían por lo que estaba ocurriendo.

No ha pasado desapercibida la fuerte presencia en la obra de Benjamin de una figura jurídica, como el estado de excepción, tan alejada de sus grandes ideales emancipatorios. Se ha señalado, y con razón, que esa figura es una pieza fundamental en el sistema explicativo de Carl Schmitt, el jurista del Tercer Reich. Éste la definía como «la suspensión de todo el orden existente» (Schmitt, 1934, 18). En esa capacidad de suspender el derecho se manifiesta precisamente lo que caracteriza al soberano: crear derecho, convertir su decisión en ley[2]. Su autoridad no necesita derecho para crear leyes ni tampoco leyes para asegurar el sometimiento (Schmitt, 1934, 20). Estamos ante un concepto escurridizo porque si, por un lado, significa la suspensión del derecho vigente, eso no quiere decir, por otro, que el suspendido quede libre de toda norma o desligado del derecho. Al contrario, queda a merced del poder pero sin mediación de norma alguna; sigue vigente la fuerza de la ley sin la formalidad de la ley, con lo que el derecho queda dependiendo de la pura decisión del soberano.

Podemos preguntarnos por qué se siente Benjamin tan atraído por una figura jurídico-política en las antípodas de sus propios intereses. Tengamos en cuenta que Hitler, que había llegado al poder democráticamente, proclama al mes de su llegada, es decir,

2. «Soberano es el que decreta el estado de excepción» (Schmitt, 1934, 11).

el 28 de febrero de 1933, el decreto previsto por la Constitución «para la protección del pueblo y del Estado». Con este decreto quedan suspendidos todos los artículos de la Constitución de Weimar que garantizaban las libertades individuales. Como nunca fue revocado puede decirse que la Alemania nazi vivió bajo un estado de excepción que duró doce años. Con estas implicaciones no parece ociosa la pregunta sobre el interés de Benjamin por esta figura schmittiana[3].

Lo que subyace a este interés benjaminiano por el estado de excepción es la superación del problema de la violencia. En un escrito de años atrás había hablado de la complicidad entre derecho y violencia: «Si la primera función de la violencia puede ser definida como creadora de derecho, la segunda es la que lo conserva» (GS II/1, 186-187). La violencia crea pues el derecho y lo mantiene violentamente. Esta naturaleza del derecho contamina la política ya que el derecho es la institucionalización de la política. El problema entonces es éste ¿es posible una visión no violenta de la política? Si la violencia le viene a la política del derecho, lo que procedería entonces sería la suspensión del derecho para acabar con la violencia. Al retirarse el derecho la vida queda liberada. El modelo podría ser el *carnaval*, que son días de fiestas y libertad sin restricciones porque se ha retirado la norma. Ahí asoma el convencimiento de que el derecho es el sometimiento al poder de una parte de la vida. Allá donde no hay norma, la vida sigue su curso natural.

Para un jurista como Carl Schmitt, obsesionado por el vértigo del caos social, el estado de excepción le venía como anillo al dedo porque refuerza la autoridad del poder al ubicar su legitimación en la pura decisión del soberano. El poder de suspender las leyes nos descubre el secreto del poder político, que no es aplicar las leyes ni hacer leyes por caminos reglados, sino convertir su voluntad en ley. El misterio del poder es la decisión; con esto amarraba un cabo del problema —la fundamentación decisionista del poder—, pero quedaba otro, a saber, que la suspensión del derecho no acabara en caos. Había que hilar fino para que la suspensión del derecho no acabara en *carnaval*, es decir, en liberación de toda norma. A eso se aplica Schmitt explicando la suspensión del derecho como sometimiento

3. En diciembre de 1930 Benjamin envió a Schmitt un ejemplar de su libro *Origen del drama barroco alemán* con una carta en la que decía: «Usted se habrá dado cuenta enseguida de que la doctrina que da este libro de la soberanía en el siglo XVII le es muy deudora. Séame quizá permitido añadir que he encontrado en sus obras posteriores, particularmente en *La dictadura*, confirmación de mis propios planteamientos en filosofía del arte» (GS I/3, 887).

inmediato a la decisión del soberano sin mediación de ley alguna. Schmitt encamina la suspensión del derecho en una dirección que es la opuesta a la que apuntaba Benjamin.

Nada extraño entonces que Benjamin denuncie esa forma de entender el estado de excepción, ya que en lugar de facilitar el ejercicio de la libertad lo que produce es un sometimiento sin fisuras al poder. En esta interpretación se pierden las dos características que Benjamin perseguía tras esta figura: en primer lugar, la de liberarse de toda violencia; ahora resulta que uno se libera de la ley para caer en la dependencia natural e incondicionada. En segundo lugar, rescatar la primacía de la vida sobre la ley. Las leyes son diques que paran el decurso de la vida y elevan a absoluto un momento determinado de ese fluir vital. En el estado de excepción veía Benjamin rebrotar la espontaneidad de la vida, pues la excepcionalidad era tanto como volar el dique, es decir, señalaba que la ley tenía un plazo[4]. El decisionismo que anima el estado de excepción pone de manifiesto el carácter finito de la acción libre frente a la inmutabilidad de la norma. Con la decisión se salva el carácter vivo o vital de la política, aspecto éste que queda oscurecido en la objetividad de la norma.

Vistas así las cosas hay que reconocer que la excepcionalidad schmittiana mantiene la violencia política de una forma más extrema que el derecho, puesto que el súbdito queda abandonado a la voluntad del soberano. Y Benjamin se apresura a aclarar que aunque funcione así el poder político, afecta, sin embargo, desigualmente a unos y otros. Los que están con el soberano están implicados en el gobierno mediante normas, es decir, experimentan la decisión mitigada por la norma; el oprimido, sin embargo, está a merced del poder de decisión sin mediación posible. Para que el estado de excepción funcione, es decir, para poder dejar a una parte de la sociedad en un espacio sin ley, es necesaria la presencia de la ley. Si todo fuera excepcionalidad estaríamos en el caos. Y aquí no se trata de un caos, sino de un sistema legal que pueda ser para los oprimidos un estado permanente de excepción.

La respuesta de Benjamin a esa deconstrucción del derecho es declarar «el verdadero estado de excepción». Entiéndase bien, lo que propone es aplicar la suspensión a un sistema que consiste en suspender el derecho. Habría que romper esa lógica política que avanza dejando fuera de la ley pero sometido al poder a una buena parte de la

4. La referencia a Franz Rosenzweig es obligada: gracias al derecho, escribe él, «el Estado se impone sobre el nuevo fluir de la vida del pueblo, en el que sin cesar y sin violencia las costumbres crecen y la ley cambia»; cf. Rosenzweig, 1997, 395.

sociedad. Si a la violencia que subyace al derecho la llamaba «violencia mítica» porque lleva fatalmente consigo la necesidad de reproducirse —no olvidemos que el derecho nace por un acto violento, se mantiene violentamente y será cambiado por una nueva violencia—, a la acción tendente a acabar con esa lógica la llama «violencia divina». Es *divina* porque quiere acabar con todo tipo de violencia sobre el hombre o la naturaleza; pero es *violencia* porque uno se la tiene que hacer a sí mismo: si «la primera (la mítica) exige sacrificios de los demás, la segunda (divina) se hace cargo de ellos»[5]. La violencia divina está dispuesta a defender la vida y morir por ella porque ve en la vida física no sólo el cuerpo sino la posibilidad de la justicia. La decisión, más allá de todo derecho, de hacerse cargo del sufrimiento o de la injusticia del otro, es el gesto gracias al cual una decisión excepcional pone fin al decisionismo del estado de excepción.

Leyendo el resto de la tesis nos enteramos de que Benjamin no está pensando, cuando denuncia la existencia de un estado de excepción, en el hitlerismo. Quien ha declarado silenciosamente el estado de excepción es el derecho y, por tanto, el Estado de Derecho, al que Benjamin alude bajo la figura del progreso. Si el sujeto de la excepcionalidad fuera el régimen nazi, las cosas serían más fáciles, pues bastaría con vencerle para acabar con ese estado de cosas. El problema adquiere toda su gravedad cuando Benjamin señala que hasta las figuras políticas que cabalgan a lomos de planteamientos progresistas son el lugar del estado de excepción para los oprimidos, pues eso significa que hasta los que formalmente están contra el hitlerismo propician ese estado de cosas. Por eso exige del historiador que quiera ver las cosas como él las ve un gesto fundamental, el mismo que pone en marcha la tarea del pensar: saber asombrarse. Hay un asombro muy generalizado en su tiempo que no es sin embargo productivo. Es propio de quienes no entienden cómo en una sociedad tan moderna puede florecer un producto anacrónico como es el fascismo. Ese asombro no lleva a ninguna parte porque nace de un prejuicio que se toma por una verdad asentada: que el fascismo es un producto antiguo. El asombro productivo debería consistir en asombrarse de no ver la complicidad entre progreso y barbarie, entre Modernidad y fascismo. Lo asombroso es la ceguera de su tiempo. Por ahí hay que empezar.

Hoy parece fuera de toda duda lo que en tiempos de Benjamin pocos acertaban a ver, a saber, que el fascismo es un asunto muy

5. «Die erste [se refiere a la violencia mítica] fordert Opfern, die zweite nimmt sie an» (GS II/1, 200).

moderno. De esa modernidad sí se hacen cargo la interpretación filosófica de Lévinas y la sociológica de Baumann.

Lévinas ve la modernidad del hitlerismo en su tratamiento del cuerpo. Su singularidad consistiría no tanto en valorar la corporeidad de la vida del espíritu, sino en hacer del cuerpo el centro de esa vida espiritual. Veamos. La filosofía moderna ha descubierto el cuerpo y se ha reconciliado con él. La esencia del hombre no está en un yo desprovisto de materia sino en la relación al cuerpo. El cuerpo no es ya el problema, sino la manera de relacionarse consigo mismo y con el mundo. El hitlerismo, al colocar en la base de su concepción del hombre el sentimiento del cuerpo, es un producto de la Modernidad. Su singularidad consiste en radicalizar el significado del cuerpo, convertido ahora en el centro de la vida espiritual. El corazón de la vida espiritual es la sangre y la tierra, las llamadas de la herencia y de la tradición. El hombre ya no está constituido por la libertad, sino por una especie de encadenamiento. Ser uno mismo no es estar por encima de las contingencias sino «tomar conciencia del ineluctable encadenamiento original, exclusivo a nuestro cuerpo; es, sobre todo, aceptar este encadenamiento» (Abensour, 1997, 70). La centralidad de la sangre y de la tierra, a la hora de definir la espiritualidad del hombre, apunta en dirección del racismo. Si el espíritu del hombre lo da la pertenencia a la sangre y a la tierra, ¿por qué no organizar socialmente a los hombres teniendo como referente la consaguinidad? El hitlerismo se lo plantea sin ningún rubor. Lo que conviene dejar bien claro es que haciéndolo no se alinea con pueblos primitivos, sino con sus contemporáneos.

Esta desmesura corporeísta lleva consigo el intento de neutralizar todos los esfuerzos de la cultura occidental por escapar a los límites de la corporeidad, representados, según Lévinas, por el judaísmo, el cristianismo y el liberalismo. Esto es lo que ha podido inducir a algunos a pensar que el hitlerismo era un producto arcaico o una negación del proceso civilizatorio. Sólo que al colocar esa centralidad del cuerpo como el último producto de los tiempos que corren, se está señalando a la filosofía del siglo XX como un momento fundamental de la lucha contra la libertad[6].

6. Según la opinión de Miguel Abensour, Lévinas no pierde de vista a Heidegger, particularmente al del «Discurso del rectorado», cuando escribe, un año después, «Quelques réflexions sur la philosophie du hitlérisme». En efecto, «la comprensión del ser como cuidado, con la estructura de ofrecimiento de sí, sería uno de los lugares de relación posible entre la filosofía de Heidegger y el nazismo, tanto más cuanto que ese cuidado de ser que se impone como tarea es cuidado de sí mismo» (Abensour, 1997, 97).

Baumann defiende con toda energía la tesis de que el nazismo es impensable sin las ideas, la organización social y las técnicas modernas. Escribe, por ejemplo, a propósito de la solución final:

> La lección más demodelora del análisis de la carretera tortuosa hasta Auschwitz es que, finalmente, la elección del exterminio físico como medio más adecuado para lograr la *Entfernung* fue el resultado de los rutinarios procedimientos burocráticos, es decir, del cálculo de la eficiencia, de la cuadratura de las cuentas, de las normas de aplicación general. Peor todavía, la elección fue consecuencia del esforzado empeño por dar soluciones racionales a los problemas que se iban planteando a medida que iban cambiando las circunstancias» (Baumann, 1997, 22).

El objetivo era el «alejamiento» de las razas inferiores para que no contaminaran a la aria. Habida cuenta de que no había en Europa un lugar exterior al *Reich* cabían dos posibilidades: o mandarlas a algún territorio lejano o exterminarlas. Echando cuentas llegaron los funcionarios de Wannsee, en enero de 1942, a que lo mejor desde el punto de vista de costo/beneficio era el exterminio masivo.

El filósofo italiano Giorgio Agamben, muy atento a la figura del estado de excepción, llega a escribir que si «el campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla» (Agamben, 2001, 38; cf. Agamben, 2004), bien podemos decir que el campo «marca el espacio político propio de la Modernidad», es decir, se ha convertido en símbolo de la política moderna. Para evitar el escándalo de quien ose comparar un sistema político como el nuestro con Buchenwald o Sobibor, precisa el autor italiano que por supuesto hay diferencias «historiográficas», pero que él habla en términos «histórico-filosóficos» (Agamben, 1998, 21). Con esa difusa distinción quiere marcar una frontera entre la forma histórica del campo y la de la democracia, por un lado, y la significación filosófico-política, por otro. Benjamin es mucho más prudente en este punto y se limita a decir que el campo es el modelo de la política actual, pero «para los oprimidos», lo que no es poco como afirmación política. Si el fundamento filosófico de esta tesis hay que buscarlo en la insignificancia teórica de los vencidos, echados al basurero de lo que no es, su fundamentación histórica depende de la investigación positiva. Pues bien, los recientes trabajos sobre las guerras coloniales (Le Cour Grandmaison, 2005) avalan totalmente la tesis de Benjamin. Ahí se nos dice que en esas guerras, a diferencia de lo que ocurre en las más convencionales, no hay límites a la barbarie. Las conquistas de nuevos territorios en el siglo XIX en África, América o Australia tiene entre sus premisas estratégicas el «exterminio» de los indígenas. El ejército francés en Argelia, con sus masacres organiza-

das, *razzias* sistemáticas, destrucción de poblaciones, torturas o ejecuciones sumarísimas, dan fe de ello. Las civilizadas metrópolis se servían de dos varas de medir: para los de casa, estado de derecho y, para los habitantes de territorios los que ese mismo Estado se autoasignaba, el estado de excepción[7]. El mismo estado de derecho lo era más para unos que para otros: autorizaba, por ejemplo, las asociaciones empresariales y perseguía a las de los obreros (Paye, 2004, 173-200).

Estamos hablando de la vigencia del estado de excepción. La historia del colonialismo avala la tesis de que el campo formaba parte de su estrategia. No basta por tanto para conocer y valorar la política de los Estados recurrir a sus leyes o cartas constitucionales, pues siempre hay un silencio o vacío legal cuya realidad es el campo.

Hay un nombre hoy que además de señalar una realidad concreta se ha convertido en un símbolo: Guantánamo. Es el espacio sin ley donde van a parar los sospechosos de querer hacer daño al imperio. Los retenidos en Guantánamo son el más claro ejemplo de una situación en la que la ley se retira del sujeto pero no para liberarle sino para privarle de su condición de tal. Estos retenidos no son formalmente acusados de nada, ni considerados prisioneros de guerra; no hay tribunal que les acuse, ni al que puedan recurrir; son juzgados sin estar acusados. Condenados a ser tratados como no-sujetos. Habría que recurrir a Kafka para entender de qué estamos hablando. Cuando Scholem quiso explicar el destino de K, el protagonista de *El castillo* y *El proceso*, acuñó la expresión «vigencia sin significado». Quería decir que K se encuentra en una sociedad en la que sobrevive un talante de dominio sin contenidos específicos, sin leyes que lo concreten. El dominio, la opresión, la sospecha se independizan de cualquier norma que los concreta para convertirse en algo tan etéreo como el aire que se respira. Su volatilidad no significa liviandad, pues el aire viciado acaba axfisiando a todo viviente. Así en Guantánamo: se deja sentir el peso de la violencia pero no hay ley que lo concrete, ni instancia legal que lo declare, ni tribunal al que recurrir.

Pues bien, ese lugar, Guantánamo, se ha convertido en símbolo de un orden político donde no sólo crecen los campos, sino donde el

7. Los belgas han podido tomar nota, gracias a la exposición *Memoria del Congo: la era colonial*, de lo que fue su presencia en el Congo. Contra la falsa imagen que ellos se habían construido pueden ahora conocer el papel de las milicias armadas, al servicio de los exportadores de caucho, que actuaban contra los nativos sin límite a la brutalidad: torturas, flagelaciones, amputaciones de manos a niños como escarmiento, trabajos forzados... Cf. A. Riding, «Bélgica le planta cara al lado violento de su pasado colonial», *El País*, 24 de febrero de 2005.

estado de excepción se ha convertido en la norma para quienes signifiquen una amenaza para los Estados Unidos. El documento «Estrategia nacional de seguridad de los Estados Unidos» (noviembre de 2002) contiene ya los elementos fundamentales de ese nuevo orden: doctrina de la acción preventiva; denuncia del peligro que suponen los Estados «irresponsables» con armas de destrucción masiva (se supone que los Estados «responsables» con armas de destrucción masiva no representan ningún peligro); promesa de mantener la superioridad militar de los Estados Unidos; promesa de proteger a los ciudadanos americanos ante el Tribunal Penal Internacional... Otro documento anterior, la Orden Militar (del 13 de noviembre de 2001), firmada por el presidente Bush, determina que cualquier ciudadano no americano sospechoso de terrorismo queda sometido a una jurisdicción especial que incluye detención ilimitada y entrega a comisiones militares exentas de todo control legal.

Más elocuente que todos los documentos son, sin embargo, los hechos. Y el hecho concluyente es la invasión de un país que caía bajo la rúbrica de amenaza a los intereses del más fuerte. Me interesa subrayar la aparición de esa figura, la invasión, que es, por cierto, el cuarto jinete del apocalipsis de acuerdo con el libro canónico del Nuevo Testamento: el primero, alazán, representa la guerra; el segundo, negro, el hambre; el tercero, bayo, la peste; y, el cuarto, blanco, la invasión de una tierra extraña por un pueblo bárbaro (Apocalipsis 6, 1-13). Hay una diferencia esencial entre la guerra y la invasión. En la guerra el otro es considerado como *hostis*, un enemigo que significa por supuesto una amenaza para mi existencia, pero que al representar al otro pueblo merece el mismo trato que yo. Los *hostes* son *partners*. En el caso de la invasión el otro carece de visibilidad alguna. No es un *partner* sino un obstáculo a mi propia proyección. Su espacio es declarado de entrada lugar de mi *Lebensraum*. Lo de menos es que eso lleve a algún tipo de *Anschluss* físico; lo importante es que pierda su autonomía y sirva a mis intereses comerciales o políticos. La invasión no trata al otro como enemigo, sino como esclavo.

La tesis VIII quería provocar entre sus lectores un asombro creativo nada fácil de conseguir: quería que el hombre de la calle se inquietara ante la banalización que se hacía del fascismo al considerarle un resto del pasado y no un fiel producto de su tiempo. La tarea que Benjamin tenía por delante era mostrar la complicidad entre fascismo y progreso, aparentemente tan opuestos. ¿Podemos nosotros pensar que el peligro del fascismo está definitivamente conjurado? Si traducimos fascismo por campo, lo primero que hay que decir

es que los campos siguen abiertos. Relacionar hoy el campo con civilización tecno-científica es seguramente tan difícil como lo era ayer la relación entre campo y progreso. La diferencia es que entonces el campo era mucho más visible que hoy[8]. Benjamin dejó, sin embargo, señalada una pista que precisa cómo perseguir la estela de lo que hoy parece más latente que explícito: mirar la historia con la mirada de los oprimidos. A ojos de éstos —los que viven con dos euros al día o los negros pobres de Nueva Orleáns— la democracia formal, el Estado de Derecho o las declaraciones de la ONU, no pueden encubrir la cruda realidad de que para ellos el estado de excepción sigue vigente.

8. En noviembre de 2005 la prensa mundial alertaba sobre la existencia de cárceles secretas de la CIA en países del este de Europa. A esos campos en Rumanía o Polonia habría que añadir los campos organizados por la Unión Europea, de preferencia fuera de sus fronteras, para retener a emigrantes ilegales.

9

EL ÁNGEL DE LA HISTORIA

O POR QUÉ LO QUE PARA NOSOTROS ES PROGRESO ES PARA EL ÁNGEL CATÁSTROFE

Tesis IX

Mis alas están listas para el despegue,
con gusto volvería hacia atrás,
porque aunque dispusiera de tiempo vivo
tendría poca dicha.
(Gerhard Scholem, «Saludo del ángel»)

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecérsele. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán.

Mein Flügel ist zum Schwung bereit
ich kehrte gern zurück
denn blieb' ich auch lebendige Zeit
ich hätte wenig Glück.
(Gerhard Scholem, «Gruß vom Angelus»)

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf

dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.

Il y a un tableau de Klee dénommé Angelus Novus. On y voit un ange qui a l'air de s'éloigner de quelque chose à quoi son regard semble rester rivé. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche est ouverte et ses ailes sont déployées. Tel devra être l'aspect que présente l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où à notre regard à nous semble s'échelonner une suite d'événements, il n'y [en] a qu'un seul qui s'offre à ses regards à lui: une catastrophe sans modulation ni trêve, amoncelant les décombres et les projetant éternellement devant ses pieds. L'Ange voudrait bien se pencher sur ce désastre, penser les blessures et ressusciter les morts. Mais une tempête s'est levée, venant du Paradis; elle a gonflé les ailes déployées de l'Ange; et il n'arrive plus à les replier. Cette tempête l'emporte vers l'avenir auquel l'Ange ne cesse de tourner le dos tandis que les décombres, en face de lui, montent au ciel. Nous donnons nom de Progrès à cette tempête.

1. EXPLICITACIÓN

El progreso acaba de ser presentado como el caldo de cultivo del fascismo, pero ¿qué tiene de malo esta figura que es como el buque insignia de la Modernidad? Benjamin responde a esta pregunta con el célebre comentario al cuadro del pintor expresionista Paul Klee, titulado *Angelus Novus*. La tesis va a hacer un seguimiento de la mirada del ángel y también de la nuestra. Habla de un ángel en pleno vuelo que tiene la particularidad de mirar hacia atrás[1]. No lo hace para recrearse en la majestuosidad de su vuelo ya que aparece con la cara desencajada. Está horrorizado porque constata los destrozos que produce su marcha imparable. Camina sobre cadáveres y escombros. Como un ser cercano al Dios bueno, el ángel quisiera detener la marcha, despertar —o resucitar— a los caídos y arreglar los desper-

1. La traducción francesa de Benjamin precisa que lo que paraliza al ángel es la mirada, lo que ve.

fectos. Pero no hay manera. El viento huracanado que viene de lejos, del origen mismo de la historia del hombre, lo empuja hacia adelante con lo que seguirán creciendo las víctimas y las ruinas. La paradoja del ángel es que aunque sus buenos sentimientos le lleven a incrementar el lamento, él seguirá dando la espalda al sufrimiento que deja tras de sí. Si la historia tuviera un ángel debería ser como éste: lúcido e impotente. Y nosotros ¿qué vemos? Lo mismo que el ángel pero lo interpretamos de otra manera. Vemos los destrozos que causa la historia y entendemos que son acontecimientos inevitables de un proyecto que en conjunto está bien. Lo que para el ángel es un entramado catastrófico es para nosotros incidencia menor integrable en un conjunto que tiene sentido. La última frase desvela la intencionalidad del relato. Nos está hablando desde el principio del progreso y la mirada del ángel nos lo ha descubierto como animado por una lógica catastrófica. La conclusión es que tenemos que considerar el progreso como catástrofe si realmente queremos salir de su embrujo. La tesis se abre con el saludo de otro ángel, el de su amigo Scholem[2], que se aviene bien con el del propio Benjamin. Un ángel, listo para iniciar su recorrido histórico, confiesa que con gusto lo haría en sentido inverso al que le marca la hoja de ruta, porque sabe muy bien que el camino se hará sobre cadáveres y por mucho que sea el tiempo de que dispone no habrá manera de arreglar el desastre, y eso le hace desgraciado.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

En la tesis VII aparecían relacionados los conceptos de progreso y fascismo. Lo que ahí se decía es que no se combate al fascismo con más progreso porque éste es su caldo de cultivo. La razón es que el fascismo no es un producto anacrónico propio de sujetos nostálgicos sino uno muy a la altura de los nuevos tiempos; por eso hay que buscar otra estrategia. Lo que nos propone esta tesis nona es adentrarnos en el conocimiento del progreso.

Y lo hace el autor con una imagen cuyo relato es sin duda el paso más conocido de las Tesis benjaminianas. El relato es comentario a un cuadro del pintor suizo Paul Klee, titulado *Angelus Novus*. Benja-

2. Benjamin había recibido el poema de Scholem, titulado «Saludo al ángel», veinte años antes, con motivo de su cumpleaños, el 25 de julio de 1921. Si entonces se lo tomó un poco a broma, ahora da a entender que su interpretación del ángel estuvo inspirada por aquel poema. Cf. W. Benjamin, *Briefe* I, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2000, 269 y 282.

min lo había visto expuesto en Berlín y cuando supo que estaba a la venta en la Galería Hans Goltz de Múnich lo compró en junio de 1921 aprovechando una visita que hizo a su amigo Gershom Scholem a quien pidió que se lo guardara hasta encontrar un nuevo apartamento en Berlín. El cuadro le acompañó al exilio de París, en 1935, y allí se quedó, en una de las dos maletas que dejó al cuidado de Georges Bataille, cuando en 1940 inició el viaje que debía llevarle a los Estados Unidos, pero que encalló en Port Bou, donde se suicidó ante la amenaza de ser devuelto a la Gestapo. El cuadro sí llegó hasta las manos de Adorno, a la sazón en Nueva York, y de ahí viajó hasta el Israel Museum de Jerusalén donde se encuentra actualmente.

Los ángeles fascinaban a Benjamin como a su amigo Scholem. *Angelus Novus* es como debía haberse llamado una revista por él proyectada que nunca llegó a materializarse. Debía llamarse así porque la revista, al igual que el ángel, tenía que conservar ese aire efímero que es lo propio de la actualidad:

> De acuerdo con una leyenda talmúdica los ángeles son creados para dejar de existir y disolverse en la nada tan pronto como han ejecutado su canto ante Dios. ¡Que este título de la revista signifique ese tipo de actualidad, la única verdadera! (Scholem, 1972, 107).

Esa actualidad no es la de la moda, sino la del juicio final y la de la destrucción, como comenta Scholem en el citado escrito. El ángel que, de acuerdo con la tradición talmúdica del ángel de la guarda, había acompañado su destino individual, se convierte ahora, hacia finales de los años treinta, en testigo privilegiado de la marcha de la humanidad hacia la catástrofe que representa el fascismo. En el contexto de guerra y locura nazi el ángel, fiel a su significación, se convierte en el mensajero autorizado del testamento benjaminiano.

El carácter misterioso del ángel de Paul Klee se pone a prueba en la interpretación que de él hace Benjamin. Hay un abismo entre lo que el ángel del cuadro sugiere a cualquier espectador y lo que en él ve Benjamin. Esa diferencia se hace evidente con sólo detener la vista en el cuadro de Klee y luego leer la descripción majestuosa que nos ofrece la tesis IX. Si nos fijamos en la intensidad de la mirada del ángel podemos aceptar que si nosotros no vemos más es porque no podemos descifrar lo que sus ojos ven.

La elaborada interpretación de Benjamin es una alegoría y no una mera descripción pictórica. La alegoría, que es un instrumento interpretativo que Benjamin ha labrado pieza a pieza en sus años anteriores, lo entiende así: «la *facies hipocrática* de la historia que se ofrece a la mirada del espectador como un paisaje primitivo petrifi-

cado» (GS I/1, 343). La *facies hipocrática* de la realidad es su lado oscuro, aplastado o frustrado. En ese lado oscuro, que el espectador normal mira con la indiferencia de quien observa un detalle natural, se fija sorprendida la mirada alegórica. Según cuenta Gershom Scholem, que tanto ayudó a Benjamin en la comprensión del componente mesiánico de su pensamiento[3], la mirada alegórica tiene un doble ingrediente. Por un lado, es capaz de detectar, bajo la apariencia petrificada, inerte, de una calavera, por ejemplo, el final de una historia. Para expresar esa capacidad de visión utiliza los términos de decadencia o caducidad. Ver tras los escombros, las ruinas o las calaveras el triste final de un proyecto de vida es tomar nota de su caducidad o decadencia. Aunque esa historia personal aparezca ahora, tras la derrota y el olvido, como una historia petrificada, la mirada alegórica entiende que ahí hay vida, aunque sea vida fallida. Este momento lo toma Benjamin de la cultura barroca. La decoración de una iglesia o los sermones de la época ilustran al visitante u oyente de la desmesura entre sus ansias de felicidad y sus verdaderas capacidades. No debe llevar a engaño la frecuencia en el Barroco de ruinas y calavera. No son para el artista naturaleza muerta, sino vida frustrada. Que los sueños de grandeza hayan quedado reducidos a huesos y ruinas, no engaña al hombre del Barroco que siempre verá tras esos restos una historia personal y no una natural[4]. El otro componente es de origen cabalístico: el deseo de redención. El alegorista descubre tras esa historia fallida no resignación o fatalismo sino una llamada a la reparación del mal acontecido y a la restauración de sus deseos insatisfechos[5]. Es decir, estamos lejos del talante complaciente del romántico que se siente arrobado por la belleza de

3. En la sala de la Biblioteca de la Universidad Hebrea de Jerusalén donde está ubicada la que fuera biblioteca personal de Scholem, se puede observar cómo medía las afirmaciones de cualquiera que escribiera sobre Benjamin, con anotaciones a mano en los márgenes, en general poco complacientes.

4. Escribe J. A. Maravall a propósito de las ruinas: «En ellas [el Barroco] pretende encontrar el testimonio de un tiempo... son un material muy adecuado para estudiar la estructura de la obra humana y, por tanto, la condición de la vida del hombre que la ha creado, sin poderla librar de su propia fugacidad. Son un patente testimonio de la pugna entre la naturaleza perenne, aunque cambiante, y el hombre perecedero y dotado de la capacidad de hacer cambiar las cosas, por ejemplo, de hacer de la piedra, palacio» (Maravall, 1996, 384-385).

5. Scholem señala que en la Cábala esa labor de restauración y reparación, es decir, de «redención», la lleva a cabo no el ángel sino el Mesías. También en la tesis IX, el ángel confiesa su incapacidad para realizarla, pese a sus buenas intenciones, aunque Scholem añade que para el materialista histórico que es Benjamin la solución reside «en el salto dialéctico bajo el cielo libre de la historia, en la revolución» (Scholem, 1972, 133).

la decadencia. No contemplación, sino política; no fascinación, sino interpelación.

Si de este umbral pasamos al interior del texto observamos el cuidado con el que el autor distingue la mirada del ángel de la nuestra. El ángel, aunque vuele hacia adelante, tiene el rostro vuelto y mira hacia atrás. Lo que ve le produce espanto. Descubre efectivamente que su marcha imparable hacia adelante está empedrada de ruinas y cadáveres que constituyen «una catástrofe única», dando a entender que los escombros que se amontonan a su paso y el paso mismo obedecen a una misma lógica. No son desperfectos o daños colaterales cuanto productos necesarios derivados de la lógica propia del avance histórico. Como buen ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y «recomponer los fragmentos», pero no puede porque el viento de la historia le empuja hacia adelante. Esta referencia a los «fragmentos» bien pudiera ser otra huella cabalística que habla no sólo de una historia del hombre marcada por la quiebra moral (la *caída*), sino también por una rotura ontológica: el mundo recién creado no pudo conservar toda la luz divina y se rompieron los vasos destinados a conservarla en mil pedazos, llevando consigo los destellos de la luz divina. La tarea del hombre es recomponer tanto la rotura moral como la ontológica[6].

Ha llamado la atención la impotencia del ángel. Puede más la lógica de la historia que sus poderes supernaturales. Scholem piensa que esa impotencia se debe a que el ángel se ha enredado en las cosas de este mundo —en la inmanencia de la historia, dice— y sólo podría echar una mano si volviera al reino de los cielos —si diera «un

6. Safran, 1998, 33-36. Notemos que esta tarea de recomponer los fragmentos no hay que entenderla en sentido nostálgico como restauración de los vasos originales, sino como apertura de cada fragmento al significado universal. Benjamin lo expresa a propósito del drama de Calderón en torno a Herodes de la siguiente manera: «Por pura casualidad, a Mariene, la esposa de Herodes, le caen bajo la vista los trozos de una carta en la que su marido, en caso de que él muera, ordena matarla a fin de proteger su honor supuestamente amenazado. Ella recoge del suelo estos fragmentos y da cuenta de su contenido en versos sumamente expresivos: «Dize a partes desta suerte: / *Muerte* es la primera raçon / que e topado: *onor* contiene / ésta. *Mariene*, aquí / se escribe. ¡Cielos valedme! / Que dicen mucho en tres voces / 'Mariene, onor y muerte'. / *Secreto* aquí, aquí *respeto*, / *serviçio* aquí, aquí *conviene*, / y aquí *muerto yo*, prosigue. / Mas ¿qué dudo? Si me adbierten / los dobleces del papel /adonde están los dobleces, / llamándose unos a otros. / Sé, o prado, lámina verda, / en que ajustándolos lea». Y comenta Benjamin: «Aun aisladas, las palabras se revelan fatídicas. Hasta nos atreveríamos a decir que el mero hecho de que, separadas las unas de las otras, todavía signifiquen algo, confiere cierto carácter amenazador a ese significado residual que han conservado. De esta forma el lenguaje es desintegrado para que se preste en sus fragmentos a una expresión renovada y más intensa» (GS I/1, 382; la traducción en Benjamin, 1990, 202-203).

salto a la trascendencia»— y recuperara los poderes propios. Pero no parece que ésa sea la idea de Benjamin. El ángel ya es de por sí trascedente y divino. Su impotencia remite a la responsabilidad del hombre que hace la historia.

Pero aunque el ángel no pueda resucitar a los muertos, no puede decirse que su presencia esté de más. Para valorar su papel no hay más que recordar lo que los otros, es decir, nosotros, vemos. Dice el texto que «lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única». Para nosotros las ruinas, escombros y cadáveres son acontecimientos con los que se teje la historia. Unos serán positivos y otros negativos, pero todos tienen su sitio en el proceso y todos contribuyen a la realización del destino del hombre en la tierra. Esta manía de pensar a lo grande significa trivializar el sufrimiento de quienes pagan el coste de la historia. Que la ley permita, por ejemplo, la especulación del suelo de manera que unos pocos situados en los aledaños del poder se enriquezcan sin mover un dedo, mientras que esa especulación significa para los futuros habitantes de esos pisos multiplicar las horas de trabajo, renunciar a proyectos de vida, abandonar la educación de los hijos... todo eso no importa si al final las macrocifras cuadran. Mientras «nosotros» construimos un macrorrelato con los distintos avatares de la historia —elevados todos ahora a la condición de acontecimientos, es decir, de pilares de la gran historia de los hombres— el ángel ha descubierto todo lo que hay de vida frustrada en esos acontecimientos con los que el historiador convencional (es decir, nosotros) construye la historia que se cuenta. La mirada del ángel es la del alegorista. Será impotente a la hora de dar una respuesta pero él ya ha visto el problema: ha captado la vida que yace bajo los escombros, ha oído respirar lo que parecía inerte, hasta ha escuchado un leve susurro que emerge de ese pasado abandonado y habla de su derecho a la felicidad. Este rostro vuelto hacia atrás es una fuente de vida porque divisa en la vida frustrada un proyecto de futuro. El ángel de la historia es un profeta del presente puesto que conoce lo que yace oculto bajo nuestros pies, un yacimiento que transformará la política en un momento de novedad y no de mera repetición del pasado.

Hay en la alegoría del ángel un momento que no debe pasar desapercibido. La fuerza de la historia está representada por un viento huracanado que viene ni más ni menos que del paraíso. Los comentaristas suelen señalar, llegados a este punto, que en hebreo *ruah* es viento y espíritu. Es un concepto de sabor bíblico que aparece en el momento de la *caída* y de la expulsión del paraíso, a propósito de Sodoma, y cuando el diluvio universal, es decir, es un tema

relacionado con catástrofes. También tiene que ver con la figura misma de la historia. La historia[7] comienza el octavo día de la creación, es decir, cuando el hombre, una vez creado, comienza a ejercer su libertad. Que el primer acto libre narrado sea sorprendentemente una trasgresión que da origen a la expulsión y, con ella, a una existencia de muerte y sufrimientos, es una manera de decir que la lógica de la historia del hombre es catastrófica. La tormenta que inaugura la historia del hombre es la misma que le expulsa del paraíso.

La reflexión anterior nos aproxima al momento crucial de la tesis recogido en la última frase: «eso que nosotros llamamos progreso es la tormenta». Y si la lógica de la tormenta es la catástrofe, el progreso es catastrófico. Era aquí a donde quería llegar Benjamin. Si pensamos en 1940, cuando Benjamin escribe estos textos, no hacía falta mucha imaginación para adjetivar de catastróficos a los tiempos que corrían. Aquella generación había vivido veintiséis años de la «era de la catástrofe» y en ese preciso momento la guerra y el hitlerismo anunciaban que lo peor estaba por venir. Pero Benjamin no quería jugar con ventaja. Si estaba literalmente colgado del freno de emergencia no era por la brutalidad de la guerra, ni por la persecución antisemita del nazismo, sino por la peligrosidad del progreso. Lo grave era el prestigio del progreso, por eso decide jugársela a una carta e identificar progreso con barbarie. Él, un estereotipo por vida y doctrina del ser revolucionario, asume el riesgo de disputar a los conservadores la crítica al progreso y sentencia:

> Hay que fundar el concepto de progreso sobre la idea de catástrofe. Lo catastrófico es que las cosas sigan siendo así... El pensamiento de Strindberg: el infierno no es en absoluto lo que nos espera, sino esta vida de aquí abajo (Benjamin, 1982, 242).

Pensar el progreso como catástrofe, como infierno, podía resultar inteligible a aquellos monárquicos del Antiguo Régimen que volvieron a París en 1814, tras la restauración de los Borbones, «sin haber olvidado nada ni aprendido nada» (Haubtmann, 1969, 50 ss.), pero para un ilustrado, aunque fuera un crítico de la Ilustración como Benjamin, la sentencia era pura provocación. Recordemos que la Modernidad se liberó del poder normativo del pasado para sentirse libre: libre para avanzar científicamente sin los prejuicios religiosos que hacían de la Biblia el manual de la medicina o de la astronomía; libre para progresar en la construcción de una ciudad más habitable; libre para proponer una moral al alcance de todos. En el

7. J. Taubes, «Zur Konjuntur des Politheismus», en Taubes, 1996, 349.

progreso se habían depositado las esperanzas de una época convencida de que siguiendo ese curso el hombre se alejaba de la barbarie de la que procedía, al tiempo que alcanzaba la realización de sus sueños más humanitarios. ¿Cómo echar ahora todo por la borda y proclamar la barbarie del progreso?

Vayamos por partes. Cuando hablamos de catástrofe a propósito del progreso, ¿en qué estamos pensando? Habitualmente relacionamos la catástrofe con la interrupción, por ejemplo, abandonar una carrera o perder de golpe una fortuna amasada de por vida. Lo catastrófico es la quiebra de un proyecto que poco poco se va realizando. No es eso como aquí hay que entenderlo. Lo catastrófico en nuestro caso es que «esto» no tenga final, que no haya quien lo pare, que la historia siga con la misma lógica. Lo catastrófico es la eternización de lo que ya tenemos, la irreversibilidad del curso que nos ha traído hasta aquí. Lo angustioso no es que la historia tenga un fin, sino que no lo tenga.

Un progresista, sin embargo, respondería a este planteamiento que una cosa es la fuerza del progreso, que de momento parece imparable —no hay más que ver la escasa consideración que merecen a los políticos las valoraciones éticas a propósito de la biogenética—, y otra cosa es que se echen de menos respuestas nuevas, brillantes, a los problemas existentes. Uno puede estar de acuerdo con el progreso como dimensión obligada de la historia y criticar en un determinado momento sus logros. Si hemos acuñado el término de «innovación tecnológica» es precisamente para hacer justicia a esa capacidad creativa del progreso científico... a no ser que esa vorágine innovadora sea el constante retorno de lo mismo, un marcar el paso pero sin moverse del sitio. Pero conviene que los críticos del progreso aclaren si lo que les preocupa es la fuerza, de momento imparable, del progreso, o la calidad de sus creaciones. Pues bien, Walter Benjamin responde que las dos cosas. Lo problemático del progreso es que su producción de novedad es sólo aparente porque, en el fondo, es reproducción de los males de los que parte, de ahí que progreso y eterno retorno sean lo mismo. Tenemos que aclarar esta osada afirmación.

Escribe Benjamin en la última nota de la carpeta titulada «El aburrimiento, eterno retorno» lo siguiente:

> La creencia en el progreso, en un perfeccionamiento sin fin —una tarea constante de la moral— y la idea del eterno retorno son complementarias. Son las antinomias indisolubles en función de las cuales hay que desarrollar el concepto dialéctico del tiempo histórico. En relación a este último concepto la idea del eterno retorno aparece como ese *racionalismo ramplón* que endosamos a la creencia en el progreso, aunque

esta última creencia tiene que ver tanto con el modo de pensar mítico como con la idea del eterno retorno (GS V/1, 178).

O sea, que el eterno retorno sería una ramplona explicación racionalista del progreso, con lo que mejor haríamos colocando la creencia en el progreso en el capítulo de los mitos (y no en el de la razón). Si el eterno retorno es la explicación mítica o ramplonamente racionalista del progreso, ambos van de la mano. En cualquier caso, constituyen el frente común contra el que Benjamin elabora su concepto alternativo de tiempo histórico. Lo que realmente les une es un modo mítico de ser, caracterizado, como ya hemos visto, por la repetición. De mil maneras Benjamin denuncia la fatalidad de la Modernidad, que aparece en la historia como portadora de un *novum*, sin que consiga otra cosa que repetir lo de siempre. Por mucho que lo moderno se presente como una forma de ser y de pensar liberada de todo el peso normativo del pasado, es decir, de la religión, de la tradición y de la autoridad y, por tanto, capaz en cada momento de crear una respuesta a la altura del tiempo, la triste realidad es que toda su novedad, toda su capacidad de innovación, es incapacidad a la hora de transformar, «redimir», reparar o «salvar» uno solo de los fracasos que jalonan la historia. Lo suyo es reproducirlos. En eso, en la reproducción del daño, la historia es el cuento de nunca acabar.

Lo que mejor ejemplifica la inanidad del progreso moderno es la moda «que es lo nuevo siempre viejo y lo viejo siempre nuevo» (GS V/1, 171). La moda, en efecto, se hace vieja con su sola aparición, de ahí que el destino fatal de una moda de verano sea la sustitución por la del próximo otoño. Y también es la repetición de lo viejo porque las modas «siempre vuelven», ya que se inspiran en momentos del pasado. Pero donde la moda revela toda su capacidad ejemplarizante respecto al progreso es en la incapacidad por cambiar la realidad. La moda intenta que en el juego del amor la producción técnica (alta peluquería, maquillajes, confección de vestidos) sustituya a la natural (GS V/1, 210) (la cara, las manos, la piel de la mujer) y lo que consigue es que la atracción sexual emane de las ropas que uno usa. Logra, sí, que se tome por humanidad la percha que lleva trajes de moda, pero lo que no consigue es frenar la decadencia natural de la mujer que reviste su cuerpo de materia inorgánica[8].

8. «La moda prescribe (ordena) el ritual según el cual hay que honrar a la mercancía fetiche... se sitúa en oposición a lo orgánico. Consigue acoplar el cuerpo vivo al mundo inorgánico. Afirma los derechos del cadáver sobre los vivos. El fetichismo que subyace al atractivo sexual de lo inorgánico es su nervio vital. El culto de la mercancía lo pone a su servicio» (GS V/1, 51).

Pero Benjamin no se detiene en la crítica al progreso por repetitivo, aburrido e inane. Da una vuelta de tuerca y lo declara infernal y demoníaco. Después de decir que hay que pensar el progreso en términos de catástrofe porque lo catastrófico es que las cosas sigan como están, añade que «el infierno no es lo que nos espera sino esta misma vida» (Benjamin, 1982, 242) siempre igual a sí misma. Algo debe haber en la repetición que convierte al progreso no en algo aburrido sino en algo infernal. Ese algo estaba anunciado en la tesis anterior cuando decía que para algunos, para los oprimidos, el progreso suponía la privación de sus derechos. El patrón del Instituto de Investigaciones Sociológicas, Max Horkheimer, lo había expresado con claridad en la conferencia inaugural «Los inicios de la filosofía burguesa de la historia»:

> El individuo que sufre en el nuevo orden social sólo encuentra amparo en el sueño, en la pura interioridad... Esos individuos son las víctimas que el espíritu del mundo sacrifica a su sublime meta, ya que los sufrimientos están ligados a un período de la evolución histórica que es necesaria al progreso.

Y más adelante:

> Es un hecho que la historia podría haber conseguido una sociedad mejor que aquella de la que partía, que podría haberse realizado mejor de como lo ha hecho. Pero es también innegable que el camino de la historia pasa por encima de los sufrimientos y de las miserias de los individuos[9].

Estamos en el corazón de la tesis o, mejor, de las Tesis. Los escombros, las ruinas, los cadáveres que ve el ángel son los costes humanos y sociales del progreso, unos costes que son de hecho sufrimientos infligidos al hombre.

El progreso es infernal, en primer lugar, porque frivoliza el sufrimiento humano al declararle efecto colateral o precio fatal del progreso. Así ha sido considerado por los grandes filósofos de Occidente, incluidos los más revolucionarios. Con esa justificación se han cometido los más grandes atropellos puesto que se considera el sufrimiento del hombre precio pasajero y excepcional para un bien mayor que unas veces es la cultura, la religión o la nación, y otras, las más, los superiores intereses materiales de los que causaban el daño.

9. «Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie», en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, 2, 249.

En segundo lugar, porque el progreso multiplica el sufrimiento. Nunca hubo tantos medios técnicos para luchar contra la miseria, por ejemplo, y nunca tantos pobres; eso sin contar la capacidad destructiva que ha desarrollado el progreso hasta el punto de que las grandes amenazas que penden sobre el planeta —amenaza nuclear o daños irreversibles a la naturaleza— son el resultado del progreso. A ese crecimiento exponencial del sufrimiento que crea el progreso se refiere el concepto de eterno retorno. Lo que añade este concepto a la linealidad del progreso es que «en vez de hablar de eternidad de ciclos hay que hablar de eternidad de sufrimiento» (GS V/1, 178). Lo que añade el eterno retorno al progreso es la idea de la eternidad del retorno, pero esta vez no de ciclos, sino del sufrimiento. Lo que vuelve no es el aburrido *déjà vu*, sino los jinetes del apocalipsis. Se entiende ahora que si queremos llegar a la raíz del progreso haya que identificarlo con catástrofe.

¿Habrá que concluir entonces que Benjamin es un antiprogresista y, por tanto, un integrista? La pregunta tiene su miga porque fueron los reaccionarios, como ya se dijo, quienes abanderaron la crítica al progreso. Pero Benjamin no es un reaccionario. Sólo que entiende el progreso de otra manera. El problema no es el progreso, sino el progresista, es decir, el hombre que convierte el progreso en el objetivo de la acción. El problema es, como comenta Adorno (1959, 29-51), la confusión entre progreso y humanidad. No es lo mismo, en efecto, colocar el progreso como el *telos* de la humanidad que convertir a la humanidad en *telos* del progreso. En el primer caso la humanidad es un medio para engordar el progreso; en el segundo, por el contrario, el progreso es un medio al servicio de la humanidad. Las siguientes tesis tienen ante sí la tarea de desvelar lo que esto signifique en concreto.

Lo que ahora podemos adelantar es, en primer lugar, la conveniencia de repensar el concepto de revolución, incluso o sobre todo el del marxista. Fue Marx, en efecto, quien dijo que «las revoluciones son la locomotora de la historia mundial». Nos bastan razones para empezar a sopesar las cosas de otra manera: «Quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia» (GS I/3, 1232; véase *infra*, p. 307). Lo catastrófico, lo hemos visto, no es que el trayecto tenga un final catastrófico, sino que no tenga final y se eternice la lógica de los tiempos que corren. La revolución no puede consistir, como quería Marx, en acelerar la marcha y consumir así el trayecto que nos lleva al mejor de los mundos, sino en interrumpir la lógica del movimiento progresista.

Lo revolucionario es ahora como siempre poner fin a la injusticia existente. Sólo que esa injusticia no es la que genera el programa del gobierno de turno, aunque éste sea el hitlerismo, sino otra que viene de lejos y frente a la que no había más respuesta que pasar página. Me refiero a la injusticia que supone abandonar a las víctimas a su suerte, dar por periclitado su deseo de justicia, aceptar que el daño causado es irreversible. Benjamin se planta ante lo que él entiende como insoportable conformismo y habla de «redención» y «salvación». La salida es una elaboración del tiempo que no sea ni el del progreso ni el del eterno retorno. Ese nuevo tiempo él lo llama *ahora*, el ahora del tiempo pasado en el sentido de tiempo presente del pasado o lo que el pasado tiene de actualidad. Armado de ese *ahora* Benjamin se apresta a abogar por todo lo que en el pasado, tanto en el plano personal como colectivo, ha sido fallido, fracasado o frustrado. De eso se trata cuando plantea la necesidad y la posibilidad de recordar todo lo que ha sido olvidado. Y si esta posibilidad de salvar el pasado está dada a los que escriben la historia y a quienes la hacen, él, el historiador de nuevo cuño, asume su responsabilidad ofreciéndonos una escritura salvadora.

La esperanza que Benjamin vislumbra cuando es medianoche en el siglo[10] nace de pensar la catástrofe hasta el final: el final del proyecto moderno de historia es acabar con todas las esperanzas. La historia, vista desde el final, desvela las potencialidades destructoras con las que nosotros ahora cohabitamos tranquilamente. Ahora bien, esa lectura desesperanzada de la historia lo que está diciendo es que la esperanza queda en el camino. El ser desesperado no es naturaleza muerta, sino vida privada de esperanza. Tarea del historiador benjaminiano es leer en las calaveras un proyecto de vida, frustrada ciertamente, pero pendiente.

10. Expresión tomada del relato de Victor Serge *S'il était minuit dans le siècle* (Grasset, Paris, 1986).

10

LA TRAICIÓN DEL COMUNISMO

O CÓMO LIBERAR A LA IZQUIERDA DE LAS REDES QUE LA APRISIONAN

Tesis X

Los temas de meditación que la regla monástica asignaba a los monjes tenían por objeto inculcarles el desprecio del mundo y de sus pompas. Las reflexiones que estamos desarrollando aquí surgen de una preocupación análoga. En un momento en el que los políticos, en los cuales habían puesto sus esperanzas los enemigos del fascismo, andan por los suelos, agravando su derrota con la traición a la propia causa, lo que estas reflexiones pretenden es liberar a los hijos del siglo[1] de las redes en las que les han aprisionado. El punto de partida de las mismas es que la fe ciega de tales políticos en la idea de progreso, su confianza en las «masas que les sirven de base» y, finalmente, su servil sometimiento a un aparato incontrolable, son tres aspectos de la misma realidad. Estas consideraciones quieren darnos una idea de lo caro que cuesta a nuestro habitual modo de pensar concebir una idea de historia que evite toda complicidad con aquella a la que los susodichos políticos siguen aferrados.

Die Gegenstände, die die Klosterregel den Brüdern zur Meditation anwies, hatten die Aufgabe, sie der Welt und ihrem Treiben abhold zu machen. Der

1. Traduzco *politisches Weltkind* por «hijos del siglo» o «hijos de nuestro tiempo», guiándome por la traducción al francés del propio Benjamin que lo traduce por *enfant du siècle*. Como creo que *Weltkind* se contrapone a la figura del monje que se retira, y que ésta aparece en plural en el texto alemán, lo dejo igualmente en plural en castellano. Omito traducir el adjetivo «político» porque va implícito en el término traducido, de ahí que Benjamin tampoco lo utilice en su versión francesa.

Gedankengang, den wir hier verfolgen, ist aus einer ähnlichen Bestimmung hervorgegangen. Er beabsichtigt in einem Augenblick, da die Politiker, auf die die Gegner des Faschismus gehofft hatten, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen, das politische Weltkind aus den Netzen zu lösen, mit denen sie es umgarnt hatten. Die Betrachtung geht davon aus, daß der sture Fortschrittsglaube dieser Politiker, ihr Vertrauen in ihre «Massenbasis» und schließlich ihre servile Einordnung in einen unkontrollierbaren Apparat drei Seiten derselben Sache gewesen sind. Sie sucht einen Begriff davon zu geben, wie *teuer* unser gewohntes Denken eine Vorstellung von Geschichte zu stehen kommt, die jede Komplizität mit der vermeidet, an der diese Politiker weiter festhalten.

On propose à l'attention des frères novices dans les cloîtres des sujets à méditer qui devront les détourner du siècle et de ses tentations. Les réflexions qu'ici nous proposons ont été fixées dans un but semblable. Les politiciens qui faisaient l'espoir des adversaires du fascisme gisant par terre *et confirmant* la *défaite en trahissant* la cause qui naguère était la leur — ces réflexions s'adressent aux enfants du siècle qui ont été circonvenus par les promesses que prodiguaient ces hommes de bonne volonté. Nous partons, quant à nous, de la conviction que les vices foncières de la politique de gauche se tiennent. Et de ces vices nous dénonçons avant tout trois: la confiance aveugle dans le progrès; une confiance aveugle dans la force dans la justesse et dans la promptitude des réactions qui se forment au sein des *masses*; une *confiance aveugle dans le parti*. Il faudra déranger sérieusement les habitudes les plus chères à nos esprits. C'est à ce prix seulement qu'on concevra un concept de l'histoire qui ne se prête à aucune complicité avec les idées de ceux qui, même à l'heure qu'il est, n'ont rien appris.

1. EXPLICITACIÓN

La tesis comienza invitándonos a compartir un estado de ánimo con el que afrontar en las próximas tesis las graves tareas que nos esperan. Tenemos que revestirnos del talante propio del monje que se retira del mundo para entenderlo mejor. Ese retiro significa distanciamiento para poder ir al grano. La tarea en cuestión es enjuiciar las prácticas de las organizaciones de izquierda. Benjamin está pensando en el comunismo y en el socialismo. En esta tesis se refiere a aquella nación en la que habían depositado sus esperanzas los luchadores antifascistas. Está pensando en la Unión Soviética, la patria del comunismo, que acaba de firmar un pacto vergonzoso de no agresión con la Alemania nazi. Lo que Benjamin puede hacer en un momento político tan desesperado es salvar la conciencia crítica del hombre de su tiempo. Para ello le invita a tomar distancias pero sin olvidar que su tarea está en este mundo. A él se refiere con la denominación de

Weltkind, que no es un monje sino el ciudadano consciente de su responsabilidad política. El hombre de su tiempo tiene que revestirse con el talante del monje. Tomar distancias significa no dejarse enredar en las peleas suicidas entre comunistas y socialistas que han tenido por resultado el triunfo del fascismo, sino fijarse en lo esencial. El mal esencial del comunismo es triple: una fe ciega en el progreso que impide ver el abismo que separa el desarrollo científico de la emancipación de los hombres; una torpeza estratégica incapaz de transformar la masa de trabajadores en la base real del cambio histórico; y un sometimiento servil a un partido que se ha convertido en fin en sí mismo. A la hora de construir una historia con los criterios que las Tesis van ofreciendo, habrá que sortear estos obstáculos. Y no será fácil porque están profundamente arraigados en la cultura política de la izquierda. Una cosa es criticar al comunismo por sus errores y otra cosa es cuestionar los principios que la tesis apunta como males endémicos y que sobreviven incluso allí donde no hay errores visibles.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Sorprende el inicio que evoca la paz monástica, sobre todo si recordamos el final de la tesis anterior que identificaba el modo de ser moderno con un brutal viento huracanado tan contundente en causar daño como en impedir el remedio. Benjamin comienza efectivamente recordando la regla monástica construida bajo el doble principio del *retiro*: retiro en el sentido de abandono de las cosas de este mundo y retiro en el sentido de dedicación al *unum necessarium* que decía el rabí de Nazaret a Marta[2], la activa hermana de Lázaro. Aunque Benjamin subraye expresamente el primer aspecto de la regla monástica («el desprecio del mundo y de sus pompas»), no perderá de vista el segundo («liberar al *Weltkind*»). Dada la sobriedad y la economía de palabras con que Benjamin se expresa en estas Tesis, hay que valorar debidamente la frase con que abre este fragmento.

Este distanciamiento de los acontecimientos que están ocurriendo es obligado para poder entenderlos y plantarles cara. Y lo que

2. Convendría precisar que «las reglas monásticas» no ponen el acento en el desprecio del mundo sino en la construcción de una comunidad de vida bajo el signo del amor fraterno: «Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus deinde proximus quia ista praecepta sunt principaliter nobis data», dice Agustín en su *Regula*.

estaba ocurriendo debía de ser de una notable gravedad porque Benjamin habla de traición a la causa por parte de quienes eran depositarios de las esperanzas de la humanidad. Esas esperanzas frustradas eran las de las víctimas del fascismo y también las de quienes luchaban contra él en condiciones desesperadas; y los traidores, esos políticos comunistas que habían doblado la rodilla. Aunque sin mencionarlo, Benjamin está pensando en el pacto de no agresión firmado por von Ribbentrop y Molotov el 23 de agosto de 1939 entre el Tercer Reich y la Unión Soviética. El acuerdo reconoce el derecho de la Unión Soviética sobre la mitad de Polonia, mientras que Alemania se reserva la otra mitad. El 1 de septiembre de ese mismo año tropas alemanas cruzaron la frontera de Polonia. Unos días después el ejército rojo invade la Polonia oriental. Con las espaldas orientales protegidas por el acuerdo, Hitler podrá dedicar su atención a Occidente.

Sabemos por el testimonio de Scholem que la noticia del pacto le dejó sin aliento. Así lo recuerda el amigo:

> Entre febrero y marzo de 1940, tras su liberación del campo en el que, como casi todos los refugiados de la Alemania de Hitler, había sido internado al estallar la guerra, Benjamin escribio aquellas tesis «Sobre el concepto de historia» en las que da testimonio de su despertar al *shock* del pacto Hitler-Stalin. Fue en cuanto respuesta a ese pacto como entonces se las leyó a su viejo amigo y compañero de infortunio, el escritor Soma Morgenstern (Scholem, 2004, 96).

Aquel acuerdo, celebrado por los aparatos comunistas como un gran logro —«saludamos el pacto de no agresión entre la Unión Sovética y Alemania», decía el partido de los comunistas alemanes, el KPD— fue visto por Benjamin y por muchos otros antifascistas, empezando por Trotski que también tildó de «traición» dicho pacto[3], como una torpeza estratégica y una traición política que le sumió en una profunda tristeza. Morgenstern relata que Benjamin tuvo que recurrir a pastillas para dormir, consciente no sólo de que aquello significaba un golpe de gracia al comunismo, sino el fin de toda salida política a su generación. «Después de todo», se decía a sí mismo, «¿por qué nuestra generación merecería vivir para ver la solución a los problemas más importantes que afronta la humanidad?»[4]. Esa generación, la suya, que ya había demostrado ser incapaz

3. Remito a los comentarios de Löwy (2001, 81) muy sensible a las críticas de Trotski a Lenin.

4. GS VII/2, 771-772. Pese al muy sesgado testimonio de Morgenstern, empeñado en confundir la crítica benjaminiana al comunismo con el despido del «materialismo histórico», estos testimonios reflejan el estado de ánimo de Benjamin.

de hacer lo que el mundo esperaba de ella, a saber, «detener el inmemorial ciclo de sangre y fuego», era la más desgraciada de la historia[5]. Habría que señalar en cualquier caso que el famoso pacto firmado por los ministros de Asuntos Exteriores soviético y nazi era la gota que colmaba el vaso. Venía efectivamente después de la derrota de la República española ante la pasividad o el insuficiente compromiso de sus aliados naturales y después también de una serie de vergonzosos intentos por parte de Francia e Inglaterra por avenirse con el *Führer* aunque hubiera que sacrificar a terceros[6]. Hitler había ganado a las democracias europeas mucho antes del pacto.

Ante semejante deserción política se imponía tomar distancia de los acontecimientos y pensar de nuevo qué realidad era «internamente convergente con la verdad». Si no funcionaban los estereotipos políticos, había que buscar la verdad donde estuviese. La figura del retiro monacal venía a cuento si se lo entendía no como huida del mundo sino precisamente como retiro. Por entonces un amigo suyo, con el que había coincidido años antes en el exilio de Suiza, Ernst Bloch, había forjado un concepto muy cercano al que aquí insinúa Benjamin: el de acontemporaneidad. Bloch había creado este término para explicar la bancarrota de la izquierda y la incapacidad de la burguesía progresista durante la República de Weimar. El fracaso se debía a un «resto insuperable de la vieja conciencia y del viejo modo de ser» que se resistía a aceptar los nuevos tiempos. Ese resto inasimilable tenía que ver con algo tan objetivo como formas institucionales y con algo tan subjetivo como el recelo y la distancia respecto a todo lo nuevo (Bloch, 1962, 113). La confianza de Bloch es que el proceso revolucionario integraría ese resto arcaico y lograría superar los recelos. Como se puede ver, lo acontemporáneo es algo negativo, una rémora para el cambio.

Benjamin enfoca el concepto en un sentido diametralmente opuesto. Apela a ese mismo recelo subjetivo, a ese fondo cultural no integrado en la Modernidad o reacio al progreso, para desde ahí organizar la resistencia contra el fascismo. A diferencia de Bloch no se trata de un resto que deba ser reciclado, sino de un resto o de una distancia que debe ser guardada para hacer frente a los peligros del momento[7]. El retiro no es sólo distancia respecto al ruido de la

5. Carta de Benjamin de 1935, citada por Wohlfarth, 1999, 84.

6. «De hecho, en algún momento entre 1939 y 1941... Londres y París trataron de contentar a Berlín (ofreciéndole concesiones a expensas de otros países)», escribe Hobsbawm, 2003, 149.

7. El teólogo J. B. Metz, buen lector de E. Bloch, ha hecho fructífero el concepto blochiano al hablar de una «bleibende Ungleichzeitigkeit» (Peters, 1998, 25).

vorágine política inmediata, sino hondura de una mirada que se permite recoger aspectos desechados por el marxismo o por el progreso hasta convertirlos en materiales resistentes a la barbarie. En las vitrinas del materialismo histórico y de las filosofías ilustradas de la historia había muchos «trofeos» que Benjamin rescata furtivamente para alistarlos en la lucha emancipatoria: víctimas, memoria, pasado, salvación, mesianismo o desesperanza.

Desde esos restos había que enfrentarse no sólo al fascismo, sino a las propias tradiciones de la izquierda. La traición del comunismo era una de esas encrucijadas que iban a obligarle a precisar, contra los propios compañeros de viaje, cómo entender el marxismo y, por ende, el materialismo histórico. Ya no bastaban definiciones teóricas de lo que debía ser el marxismo. Había que precisarlo tomando partido a favor o en contra de organizaciones políticas que se reclamaban del marxismo. El carácter político de las Tesis se iba a poner a prueba en estos juicios prácticos.

En tiempos tan sombríos como los de aquella Europa de 1940 no cabían florituras. Había que ir a lo esencial. Y cuando las organizaciones políticas traicionan su causa, lo esencial es salvar al sujeto político. Eso es lo que le preocupa a Benjamin en este momento: «liberar al *Weltkind* político de las redes en las que le han aprisionado». Redes políticas, por supuesto, pero también ideológicas. Benjamin traduce él mismo *Weltkind* por *enfant du siècle*, es decir, por «hijo de su tiempo». Veamos lo que subyace a esta inusual y, así habrá que creerlo, bien pensada denominación.

El término *Weltkind* se encuentra ya en Lutero y le sirve para designar al hijo de este mundo en contraposición al creyente, que sería hijo de Dios. Pero quizá Benjamin lo toma de Goethe, de quien era asiduo lector, quien habla de ello en un ripio titulado «Cena en Koblenz» con el que recuerda un lance de su viaje por el Rin en 1775, que hizo junto a los teólogos Johann Caspar Lavater y Johann Bernhard Basedow. Resulta que los dos contendientes se enzarzaron en una encendida discusión, incomprensible para un mundano como él, pues mientras el uno se esforzaba por explicar al otro los secretos de la revelación joanea, éste se empeñaba en convencer al primero de que el bautismo era un invento no apto para los nuevos tiempos. Goethe emborronó un papel con estos versos: «Y como en el camino de Emaús / a paso de fuego y de tormenta: / profeta a la derecha, profeta a la izquierda / y el hijo de su tiempo en el medio»[8]. Quien

8. J. W. Goethe, «Aus meinem Leben», en Konersmann, 1989, 107.

está en medio de los dos clérigos, que no parecen pertenecer a este mundo, es el *Weltkind*, el hombre de su tiempo.

Con la expresión *Weltkind* Benjamin quiere dejar bien claro que el protagonista del retiro no es un monje sino un hombre de su tiempo. Es el contrapunto al monje como en el caso de Goethe era el contrapunto a los teólogos. Pero, eso sí, un hombre de su tiempo acontemporáneo, en retiro. Estamos de nuevo ante la ya conocida figura del historiador mitad muñeco, mitad enano que nos acompaña desde la primera tesis. Aquí vuelve a aparecer la complicidad entre política y mesianismo que cuestiona tanto un laicismo que envía la religión a la sacristía como una religión que ose cuestionar la autonomía política. En este estado de emergencia, en el que se encuentra la humanidad cuando Benjamin redacta las Tesis, lo urgente es reparar la autonomía política averiada por una red de principios teóricos y prácticos que la estrangulan. Benjamin los resume en tres: fe ciega en el progreso, confianza injustificada en el apoyo de las masas y construcción de un partido político omnipotente.

El texto dice literalmente «fe terca en el progreso». En la tesis anterior aparecía la crítica al progreso bajo la forma de descripción de su funcionamiento. La mirada del ángel ejercía de notario que levanta acta de los desperfectos. Ahora parece volverse hacia el progresista, hacia el sujeto del progreso, para señalar cómo actúa en el sujeto o, si se quiere, cómo actúa el sujeto de la creencia. Lo que le llama la atención a Benjamin del comunismo es la seguridad con que se hace progresista. Sin reservas. Cabría pensar que un movimiento social con tanta experiencia de injusticias en el mundo tuviera algún recelo sobre la eficacia de la nueva fórmula. ¿Por qué descartar que el progreso repita las mismas injusticias o que las incremente o que sencillamente sea impotente? Los comunistas tienen la fe del carbonero en el progreso.

¿De dónde le viene ese poder de seducción? Las sociedades y los individuos tienen miedo al vacío. Necesitamos que nuestras acciones tengan una coherencia, un sentido. Y si ha habido errores, necesitamos verlos como atentados a ese sentido que queremos dar al conjunto de nuestras acciones. El progreso tiene esa capacidad de sentido porque permite comprender la historia grande y pequeña como una unidad. Pasado, presente y futuro aparecen concatenados en una serie lógica según la cual el pasado construye el presente y éste prepara el futuro. El problema es que esa seguridad vital tiene un precio. Para que la explicación de conjunto consiga la seguridad que se propone, hay que quitar hierro a los malos ratos, hay que decir que a veces Dios o la historia escribe con renglones torcidos, es decir, hay que explicar todo lo negativo como momento de un todo que es

plenamente positivo. Las tercas preguntas de un Job preguntando al mismísimo Dios por el sufrimiento de un inocente, sólo merecen las sabiondas respuestas de sus amigos: aguántate y piensa que aunque tú no lo entiendas, algún sentido tendrán. O, dicho en términos ya conocidos, tenemos que ver las ruinas que causa la marcha de la historia como acontecimientos necesarios o al menos inevitables. Aunque el futuro no sea capaz de dar respuesta a los sufrimientos causados por el progreso, puede al menos ofrecer una hermenéutica que le dé sentido (al sufrimiento).

La fe ciega en el progreso viene de atrás, de los orígenes de la propia Ilustración. Ya Condorcet decía que todos los males políticos, sociales y morales provenían de la ignorancia, de los prejuicios. El conocimiento rompe las ataduras que ligan la verdad al prejuicio. Al liberarse del pasado el espíritu queda libre para avanzar por la senda de un conocimiento que es respuesta a la realidad y no su falsa sustitución. El progreso rompe la atadura del prejuicio gracias al conocimiento. Había en ellos la ingenua creencia de que conociendo el mundo tal y como es seríamos felices. Vivían pendientes de la promesa de la serpiente: si coméis la fruta del conocimiento, seréis como dioses. Alguien se dió cuenta de que las cosas no funcionan así —uno puede saberse toda la botánica del mundo y ser un perfecto botarate— y puso entonces la primera piedra de una teoría del verdadero progreso. Lo que emancipa al hombre y le hace feliz no es el conocimiento sino el progreso en la libertad. «El progreso en la conciencia de libertad», ése es el motor de la historia humana. Naturalmente que ese proceso tiene sus costes humanos, pero todos comprendemos que haya muertos en la conquista de la Bastilla, es decir, de la libertad. Lo que es, sin embargo, injustificable es que haya que morir porque los coches que construimos son más rápidos que seguros. No es lo mismo morir por la libertad que por la técnica o por la economía. Marx constata que en la sociedad de su tiempo el progreso no tiene que ver con libertad sino con dominación del hombre y de la naturaleza, de ahí que se asemeje «a aquellos dioses paganos que libaban el néctar de la ambrosía en los cráneos de los vencidos»[9].

9. K. Scholder, «Dialektik des Fortschritts», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 14 de julio de 1979. Notemos que el progreso entendido como conciencia de las causas sociales de la miseria le aleja de toda concepción mecanicista del progreso, es decir, de toda idea del progreso que no tenga en cuenta el coste humano del mismo, de todo progreso concebido únicamente como dominación de la naturaleza, pues ese dominio, como luego señalará la *Dialéctica de la Ilustración*, será semejante «a aquellos dioses paganos que libaban el néctar de la ambrosía en los cráneos de los vencidos» (Marx y Engels, 1966, 330).

El progreso que libera hay que buscarlo en la lucha contra el dominio que es una lucha de clases. Pero todo en nombre del progreso que sigue disfrutando del mismo prestigio que antaño. Es santo y seña de todas las sociedades, sobre todo de las más retrasadas. Se espera del progreso el fin de todos los males. Pero del progreso técnico. El motor del ansiado progreso no se sitúa tanto en la conciencia de la libertad cuanto en el poder de la técnica. Pero incluso los que, como Marx, piensan el progreso como progreso en la libertad, aceptan, igual que los del progreso técnico, que haya que pagar las nuevas conquistas con una determinada cuota de sufrimientos y de injusticias.

Esto es así hoy y lo era así también dentro del comunismo desde el primer momento. Lenin dejó constancia de ello en el VIII Congreso de los *soviets* de toda Rusia, celebrado del 22 al 29 de diciembre de 1920:

> Ya hemos aprendido a hacer política. Nadie puede pues hacernos el menor reproche. Tenemos los pies en el suelo. Pero la economía va mal. La mejor política de aquí en adelante va a consistir en hacer menos política. Hay que agarrarse a los Ingenieros y Agrónomos. Aprended de ellos, transformad los congresos y encuentros en órganos de control de los resultados económicos, en órganos en los que podamos elaborar rigurosamente el plan económico... El comunismo es el poder soviético más la electrificación de todo el país... sólo cuando el país esté electrificado, cuando la industria, la agricultura y el transporte descansen sobre la base técnica de la gran industria moderna, sólo entonces venceremos definitivamente (Lenin, s.a., 212).

Nadie puede poner en duda que sin los conocimientos que proporciona la técnica no hay manera de electrificar un país. Eso lo sabía Lenin y lo sabía Hitler quien trece años después se expresaba en parecidos términos, a propósito de las autopistas alemanas:

> Estamos al comienzo de un trabajo colosal... En el futuro el transporte dependerá de estas nuevas autovías que nosotros vamos a abrir a lo largo de toda Alemania[10].

Respecto a la técnica no hay que invocar fe alguna sino conocimiento. La fe aparece cuando convertimos a la técnica en causa automática del socialismo. Fe es definir el comunismo como técnica (electrificación) más política (*soviets*). Esa relación se puede entender evidentemente de muchas maneras, pero el comunismo la entendía de una y era ésa la que tenía presente Benjamin mientras escribía

10. Citado por K. Scholder, «Dialektik des Fortschritts», cit.

esta tesis: se *creía* que la electrificación llevaba a los *soviets*, por eso había que vaciar a la política de contenido político y seguir la estela del progreso técnico.

El segundo vicio de la izquierda, como dice Benjamin en su traducción al francés, consiste en confiar en que las masas se conviertan por arte de birlibirloque en la base del cambio histórico. En un borrador había dejado escrita la idea de que lo que subyace a esa no explicada fe en las masas era «la confianza en la acumulación cuantitativa» (GS I/3, 1232; véase *infra*, p. 308). Esa acumulación en sentido económico o técnico estaría en la base de la idea que la izquierda se hacía del progreso; y lo que justificaría su fe en la reacción de las masas sería la acumulación de las fuerzas del trabajo, como si la transformación del conjunto de los trabajadores en «masa» bastara para hacer de ellos la base natural del cambio histórico. Benjamin no acaba de ver por qué el individuo de la masa ha de tener una reacción tan pronta como ajustada a las necesidades del cambio histórico. No es lo que está ocurriendo, ni lo que enseña la historia, rica en ejemplos de servidumbres voluntarias. Tras esta crítica no es difícil adivinar la preocupación benjaminiana por el sujeto real de la historia que él propicia (y a la que se referirá en la tesis XII). De momento deja anotada que la izquierda ni explica ni justifica por qué haya que confiar en las masas cual base del cambio.

El tercer vicio lo constituye el partido o, mejor, dicho, «el sometimiento servil a un aparato incontrolable». De nuevo una fe ciega con el añadido de una sumisión incondicional. Lo que era el partido comunista de la época está bien explicado, con retórica castellana, por el jefe del último país comunista de Occidente, Fidel Castro, y dice así:

> El partido lo resume todo. En él se sintetizan los sueños de todos los revolucionarios a lo largo de nuestra historia; en él se concretan las ideas, los principios y la fuerza de la revolución; en él desaparecen nuestros individualismos y aprendemos a pensar en términos de colectividad; él es nuestro educador, nuestro maestro, nuestro guía y nuestra conciencia vigilante, cuando nosotros mismos no somos capaces de ver nuestros errores, nuestros defectos y nuestras limitaciones; en él nos sumamos todos y entre todos hacemos cada uno de nosotros un soldado espartano de la más justa de las causas y de todos juntos un gigante invencible; en él las ideas, las expectativas, el legado de los mártires, la continuidad de la obra, los intereses del pueblo, el porvenir de la patria y los lazos indestructibles con los constructores proletarios de un mundo nuevo en todos los rincones de la Tierra, están garantizados (Semprún, 1977, 164-165, 172-173).

El texto no proviene de ningún crítico anticomunista, al contrario. Leyendo la idea que tiene el partido de sí mismo se entiende lo

del sometimiento incondicional por parte de quien milite en él. Jorge Semprún, dirigente comunista, expulsado de uno de esos partidos comunistas en 1965, tras años de entrega generosa, hace dos comentarios críticos: que en esta codificación estaliniana del leninismo el partido se convierte en el fin supremo del movimiento comunista cuya principal vocación consiste en perseverar en su propio ser, y que ese partido «no sirve para nada» puesto que es incapaz de movilizar esa generosidad necesaria para hacer una revolución tan costosa como la de octubre del 17[11].

Aunque la traducción francesa del propio autor hable «de la *gauche*», todo parece indicar que en esta tesis Benjamin ajusta las cuentas con el comunismo[12] (con el partido comunista). No fue el primer «compañero de viaje» que se enfrentó a él. Benjamin tenía que conocer la posición de André Gide, el intelectual izquierdista de origen cristiano, que se embarcó en un viaje triunfal por la Unión Soviética de Stalin el 17 de junio de 1936 y al que le bastaron dos meses para renegar de su entusiasmo. El triste espectáculo del primer proceso de Moscú, la falsedad de los funcionarios y la uniformidad generalizada le convierten en el primer escritor célebre que desde la izquierda denuncia el régimen estalinista. Luego vendrían el segundo y tercer proceso de Moscú, las grandes depuraciones estalinistas, el informe Kruchev, la Perestroika, la caída del Muro... es decir, una serie de acontecimientos históricos que explican la cantidad y calidad de las críticas al comunismo realmente existente.

Hay una diferencia, sin embargo, entre la mayoría de esas críticas provenientes sea de antiguos «compañeros de viaje», sea de los propios miembros del partido comunista, y la crítica de Benjamin. Las primeras se hacen bajo el signo de la traición a la causa —a la revolución, como titulaba Trotski— o, más exactamente, a los principios que habían inspirado la revolución. Benjamin habla también de traición, pero de las esperanzas de los luchadores antifascistas. Es decir, lo que guía la crítica benjaminiana no son los errores de la organización, sino el horror que anida en los propios principios, a saber, la inhumanidad en el concepto de progreso; la confusión estratégica que supone no saber cómo transformar a la masa de trabajadores en sujetos de la revolución; y finalmente, la perversidad de un

11. Lenin consiguió movilizarlas pero, como señala Semprún, fue en nombre de un partido totalmente diferente. Cf. Semprún, 1977, 174.

12. Esta crítica a la organización no empece el reconocimiento de la entrega y del heroísmo de muchos de sus militantes. Al contrario: es esa generosidad la que es en primer lugar traicionada por el conformismo de sus dirigentes.

partido que utiliza todo su poder para convertirse de medio en fin de la acción política. El tono pesimista con que concluye la tesis era un signo de clarividencia con lo que después ocurriría: los compañeros de viaje comenzaron a bajarse del tren cuando se fue sabiendo lo que realmente ocurría, pero no parece que preocuparan los tres males de fondo a los que él se refiere.

La paradoja entre el retiro del monje, con que comienza el texto, y la mundaneidad del *Weltkind*, que ocupa el centro, señala el sentido de la tesis X, que hemos resumido con el término de acontemporaneidad. El historiador de esta escuela tiene que tomar distancia de los acontecimientos no para ser objetivo o neutro sino, en primer lugar, para ser autocrítico y, en segundo lugar, para tener la posibilidad de valorar de otra manera lo que el ritmo acelerado de la historia ha tirado a la cuneta por inservible. De momento se ha fijado en la primera parte, pero ya ha dejado sentada la necesidad del talante acontemporáneo, para que se pueda hablar de esperanza.

11

LA CAPITULACIÓN DEL SOCIALISMO

O POR QUÉ EL DOMINIO DEL MUNDO NO ES LIBERACIÓN DEL HOMBRE

Tesis XI

El conformismo que desde el principio encontró acomodo en la socialdemocracia, no contamina sólo a su táctica política, sino también a sus ideas económicas. Fue una de las causas de su fracaso. Nada ha corrompido tanto al movimiento obrero alemán como el convencimiento de que nadaba a favor de la corriente. Para los obreros alemanes el desarrollo técnico era la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban. Sólo había que dar un paso para caer en la ilusión de que el trabajo industrial, situado en la onda del progreso técnico, representa un resultado político. Gracias a los obreros alemanes la vieja moral protestante del trabajo celebra su resurrección bajo una forma secularizada. Ya en el Programa de Gotha se advierten señales de esta confusión. Ahí se define el trabajo como «la fuente de toda riqueza y de toda cultura». El propio Marx, temiéndose lo peor, objetaba que el hombre que no posea más que su fuerza de trabajo «tendrá que ser esclavo de otros hombres que se han convertido... en propietarios». Pese a esto, la confusión sigue expandiéndose y pronto vendrá Joseph Dietzgen proclamando que «el salvador del mundo moderno se llama trabajo. En... la mejora del trabajo... consiste la riqueza que ahora podrá hacer realidad lo que hasta ahora ningún redentor ha llevado a cabo». Esta concepción marxista vulgarizada de lo que es el trabajo no se pregunta con el sosiego necesario cómo afecta el producto del trabajo al trabajador en tanto en cuanto éste no puede disponer de ello. Reconoce únicamente los avances en el dominio del hombre sobre la naturaleza, pero no los retrocesos de la sociedad. Esta concepción prefigura los rasgos tecnocráticos que

encontraremos más tarde en el fascismo. Entre éstos figura un concepto de naturaleza que rompe fatalmente con el de las utopías socialistas anteriores a 1948. El trabajo tal y como ahora se entiende, desemboca en la explotación de la naturaleza, y con suficiencia ingenua se lo opone a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista, las imaginaciones fantasiosas, que tanta materia sirvieron para ridiculizar a Fourier, hacen gala de un sorprendente sentido común. Según Fourier, un trabajo social bien organizado debería tener como consecuencia que cuatro lunas iluminaran la noche de la tierra, que los hielos se retirasen de los polos, que el agua del mar no supiera a sal y que las fieras salvajes se pusiesen al servicio de los hombres. Todo esto ilustra un tipo de trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en condiciones de dar a luz las creaciones que dormitan, como posibles, en su seno. Del concepto corrompido de trabajo forma parte, a modo de complemento, el de esa naturaleza que, como Dietzgen dejó dicho, «está ahí gratis».

Der Konformismus, der von Anfang an in der Sozialdemokratie heimisch gewesen ist, haftet nicht nur an ihrer politischen Taktik, sondern auch an ihren ökonomischen Vorstellungen. Er ist eine Ursache des späteren Zusammenbruchs. Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, *sie* schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte. Von da war es nur ein Schritt zu der Illusion, die Fabrikarbeit, die im Zuge des technischen Fortschritts gelegen sei, stelle eine politische Leistung dar. Die alte protestantische Werkmoral feierte in säkularisierter Gestalt bei den deutschen Arbeitern ihre Auferstehung. Das Gothaer Programm trägt bereits Spuren dieser Verwirrung an sich. Es definiert die Arbeit als «die Quelle alles Reichtums und aller Kultur». Böses ahnend, entgegnete Marx darauf, daß der Mensch, der kein anderes Eigentum besitze als seine Arbeitskraft, «der Sklave der andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern... gemacht haben». Unbeschadet dessen greift die Konfusion weiter um sich, und bald darauf verkündet Josef Dietzgen: «Arbeit heißt der Heiland der neueren Zeit... In der... Verbesserung... der Arbeit... besteht der Reichtum, der jetzt vollbringen kann, was bisher kein Erlöser vollbracht hat». Dieser vulgärmarxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, hält sich bei der Frage nicht lange auf, wie ihr Produkt den Arbeitern selber anschlägt, solange sie nicht darüber verfügen können. Er will nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben. Er weist schon die technokratischen Züge auf, die später im Faschismus begegnen werden. Zu diesen gehört ein Begriff der Natur, der sich auf unheilverkündende Art von dem in den sozialistischen Utopien des Vormärz abhebt. Die Arbeit, wie sie nunmehr verstanden wird, läuft auf die Ausbeutung der Natur hinaus, welche man mit naiver Genug-

tuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüber stellt. Mit dieser positivistischen Konzeption verglichen erweisen die Phantastereien, die so viel Stoff zur Verspottung eines Fourier gegeben haben, ihren überraschend gesunden Sinn. Nach Fourier sollte die wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben, daß vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, daß das Eis sich von den Polen zurückziehen, daß das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten. Das alles illustriert eine Arbeit, die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern. Zu dem korrumpierten Begriff von Arbeit gehört als sein Komplement *die* Natur, welche, wie Dietzgen sich ausgedrückt hat, «gratis da ist».

1. EXPLICITACIÓN

Benjamin tiene delante de sí el espectáculo lamentable de un partido socialdemócrata sin pulso político en la hora que más lo necesita para luchar contra el fascismo. A ese estado de postración, que también afecta al conjunto del movimiento obrero alemán y no sólo alemán, lo llama conformismo. Más que la anemia política lo que le preocupa es un convencimiento subyacente que tiene que ver con la idea de trabajo. La socialdemocracia se ha compuesto una teoría sobre el trabajo técnico que la lleva a vivir el horrible momento político con gran esperanza. Pese a las apariencias, se dice a sí misma, nadamos a favor de la corriente porque la organización técnica del trabajo a la que tienen que recurrir no sólo el capitalismo sino también el fascismo acabará por sí misma con la explotación obrera y por tanto con todo sistema político de dominación. La socialdemocracia, sin que se dé cuenta, ha resucitado la teoría protestante del trabajo, aunque bajo una forma secularizada. Lo propio del protestantismo era considerar el trabajo bien hecho si no como un billete con que comprar la felicidad sí al menos como un signo elocuente de que se andaba por el buen camino. Se consideraba salvífico el trabajo no porque trajera el reino de Dios a la tierra sino porque estaba animado por una lógica propia, independiente de la intención del trabajador, que llevaba a la felicidad. Benjamin invoca el testimonio de Marx que ya llamó la atención sobre el peligro que suponía esa concepción religiosa del trabajo. No se puede decir que el trabajo sea la fuente de toda riqueza y de toda cultura porque, si el trabajo se realiza en un sistema de producción en el que los trabajadores son esclavos, la riqueza producida generará esclavitud y miseria en los propios trabajadores. Por eso Benjamin la toma con Joseph Dietzgen, el falso profeta que anunciaba el poder salvífico del trabajo sin

darse cuenta de que la salvación que él predicaba estaba más cerca del lema concentracionario «el trabajo hace libre» que del paraíso con el que soñaba. Si pensamos el trabajo técnico como dominio sobre la naturaleza —y así lo piensa el trabajo moderno— entonces se produce una asociación entre técnica y dominio que lleva a emparentar el trabajo moderno con el fascismo. En la segunda parte de la tesis Benjamin convoca a Fourier, un socialista utópico, para que flanquee al ya citado Marx, padre del socialismo científico a decir de Engels, y juntos le permitan exponer una idea alternativa de trabajo que acabe con la corrupta idea de que la explotación de la naturaleza gracias a la técnica acabará con la explotación del hombre. Esa idea alternativa está basada en una nueva relación entre el trabajo y la naturaleza que en lugar de definir aquél como dominio y explotación lo entienda como solicitud, atención, escucha, de suerte que esa atención produzca en la misma naturaleza el ofrecimiento al hombre de posibilidades inéditas. La tesis vuelve sobre Dietzgen para remachar el pensamiento de que no podemos criticar la idea mistificada del trabajo sin cuestionar igualmente el supuesto de una naturaleza que está ahí a disposición de quien quiera. La naturaleza no es un objeto inerte o un almacén de materiales sino un interlocutor que puede convertir las fieras en mascotas, el agua salada del mar en agua potable, el tenue brillo de las estrellas en luminarias de la noche y los glaciares en lugares de recreo.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Si la tesis anterior tenía como objetivo al comunismo soviético, el de ésta será la socialdemocracia alemana, aunque el fondo de la crítica alcanza igualmente al conjunto del movimiento obrero contemporáneo.

Siempre resulta repugnante la inercia a la que se abandona un pensamiento, porque el pensar, si es algo, es un des-prenderse de los tópicos e incluso de los conocimientos ya logrados. Lo es más, entonces, cuando quien se abandona es un sujeto que se autoproclama revolucionario, es decir, alguien que se define en función del cambio. Por eso la tesis comienza denunciando a la socialdemocracia por su conformismo. Benjamin tiene ante los ojos al partido que pactó vergonzosamente durante la República de Weimar y que se encuentra fuera de juego cuando llegan los nazis. Pero no es el conformismo político aquel con el que quiere ajustar las cuentas sino uno mucho más profundo y difuso en el que la izquierda socialista sigue instala-

da pese al fracaso político: el conformismo de las ideas económicas o, más precisamente, el que subyace a la idea trabajo.

El movimiento obrero, pese a su postración política durante el nazismo, estaba instalado en el confortable mito de que «nadaba a favor de la corriente» y de que el tiempo corría a su favor. La izquierda socialista vivía convencida de que la lógica de la historia caminaba necesariamente hacia la superación del capitalismo —y por tanto del fascismo— independientemente de su participación en la historia.

El núcleo de ese extraño convencimiento no nacía de un análisis de la realidad, evidentemente, sino de la idea que se hacía del trabajo moderno. Lo que Benjamin se propone es desmontar esa ideología del trabajo que tanto daño había hecho y seguía haciendo a la causa obrera en particular y a los oprimidos en general. ¿Cuál era el problema? La ingenua creencia de que el trabajo moderno —el trabajo técnicamente producido y organizado— estaba preñado de virtualidades políticas emancipatorias y podía por tanto traer a esta sociedad la superación del capitalismo. El fin del hambre o de las injusticias sociales y el principio de la felicidad estaban a la vuelta de la esquina.

Lo que Benjamin cuestiona es no sólo una creencia ingenua del obrero, sino todo un entramado programático de la socialdemocracia que la había llevado a una concepción casi salvífica del trabajo técnico. Por eso recurre a Max Weber. Éste ya había relacionado trabajo moderno con religión al hacer del protestantismo ascético la matriz del capitalismo moderno. Aquella forma protestante de religiosidad tenía efectos en la vida cotidiana. Toda la actividad del buen protestante estaba destinada *ad maiorem gloriam Dei*. Pero esta orientación religiosa no significaba encomendarse a Dios, como haría un católico, sino empeño en que las cosas salieran bien, es decir, fueran exitosas. Con el éxito el seguidor de Calvino no pretendía ganar el cielo, sino asegurarse de que estaba bien encaminado. El éxito era una garantía de ser bienquisto por Dios y, por tanto, de estar predestinado a la salvación. Ese modo de vivir la profesión y el trabajo cotidiano generaba las virtudes necesarias para el nacimiento del capitalismo: inversión en vez de gasto; formación de capital en lugar de despilfarro; productividad que no ociosidad, etc. Todo esto es bien sabido. Lo nuevo es la lectura de Benjamin que descubre tras ese talante protestante una fe ciega en el desarrollo histórico. El piadoso calvinista no pretende cambiar la historia porque sabe que el destino de cada hombre es asunto de una decisión divina que escapa a cualquier determinación. Nadie moverá lo que Dios tenga destina-

do a cada ser humano, por eso no hay obra buena capaz de conquistar el cielo. Pero esa certeza en lugar de sumirle en la inactividad le lanza a la conquista del mundo con el deseo de acompañar el plan divino, de no fallar al creador. Si queremos hablar en este contexto de conformismo no es en el sentido de inactividad, sino de no alterar el orden de las cosas, de seguimiento del plan establecido por una instancia distinta al hombre.

Pues bien, eso mismo ocurre con el trabajador moderno según la teoría socialdemócrata. Éste se entrega al trabajo industrial, seguro de que el desarrollo económico traerá un nuevo sistema político que acabara con el capitalismo. Lo que tienen en común el trabajador protestante y el socialdemócrata es la dimensión religiosa del trabajo. Entendámoslo bien: no se quiere decir que el trabajo produzca la felicidad o el reino de Dios. Eso no está al alcance del hombre pues es cosa de las leyes históricas o de Dios. Lo que hace el trabajo es servir al destino. En ese sometimiento adquiere el trabajador la certeza de que está en el buen camino: en el camino de la salvación, en el caso de la moral protestante; en el camino (secularizado) de la superación del capitalismo y de la construcción del socialismo, en el caso del obrero industrial.

Como en él es habitual, Benjamin invoca la autoridad de Marx cuando se enfrenta críticamente al marxismo histórico. Ahora recurre a las duras críticas de Marx al Programa de Gotha en el que Marx advierte señales de esa concepción servil o religiosa del trabajo. El congreso de Gotha, celebrado en 1875, fue el de la unificación de la Asociación Universal de Trabajadores, fundada doce años antes por Ferdinand Lassalle, de inspiración socialista pero no marxista, y del Partido Democrático Social de Trabajadores, fundado seis años antes por August Bebel y Wilhelm Liebknecht, de clara orientación marxista. De la fusión nace el Partido Socialdemocrático de Obreros de Alemania con un programa que irrita profundamente a Marx y que da pie a unas «Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán». El tono de la crítica es tan subido que sus propios amigos deciden mantenerla oculta hasta 1891. Benjamin vuelve a esta crítica fijándose, como es también habitual en él, en aspectos que para la polémica desatada por el escrito de Marx eran secundarios[1]. El primer comentario marxiano se refiere a la primera frase del

1. Lo más difícil de digerir para los dirigentes del nuevo partido era la tesis de la «dictadura del proletariado». Para Benjamin, sin embargo, lo decisivo es la idea del trabajo. Cf. K. Marx, «Crítica del programa de Gotha», en MEW, 19, 15-36, y también Raulet, 1997, 229 ss.

programa: «El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura». La crítica de Marx es doble: en primer lugar, si hablamos de fuente de la riqueza y de la cultura hay que hacerlo en plural porque éstas son el trabajo y la naturaleza. Y, en segundo lugar, un programa socialista no puede pasar por alto las condiciones del trabajo porque si se trata al trabajador como mera fuerza de trabajo, es decir, como un objeto más, entonces «será considerado sea cual sea la sociedad o civilización como un esclavo por parte de quienes se erigen en detentadores de las condiciones objetivas del trabajo» (MEW, 19, 15). No se puede hablar del trabajo moderno sin tener en cuenta las condiciones del trabajo o lo que Marx llamaba «las relaciones de producción», es decir, las relaciones entre trabajadores y propietarios de los medios de producción, porque podría ocurrir que el trabajo en esas condiciones fuera de lo más eficaz desde el punto de vista técnico y de lo más aberrante desde el punto de vista social. ¿No hablaba Marx de una «barbarie leprosa, de una barbarie cual lepra de la civilización»[2]?

Benjamin quiere señalar de entrada algo tan a la vista como que la civilización moderna puede generar barbarie o que las más modernas fábricas de zapatillas deportivas funcionan con salarios de miseria o gracias a trabajadores en sistema de esclavitud. Pero da un paso más advirtiendo al movimiento obrero que no cambiará ese estado de cosas mientras tenga tan alta idea del trabajo técnico, es decir, de la tecnología con la que se fabrican las zapatillas deportivas. Es esa relación automática o mecanicista entre trabajo moderno y superación del capitalismo lo que le preocupa y no sólo el carácter capitalista del trabajo moderno.

El hecho de que el desarrollo ulterior de la izquierda haya sido fiel al Programa de Gotha y se haya olvidado de las acotaciones marginales de Marx, da idea de la actualidad de esas críticas y explica por qué Benjamin las recoge. Es como si Benjamin viera la progresiva despolitización de la izquierda como un efecto provocado por esta concepción religiosa del trabajo. En 1891 se celebra el congreso de Erfurt. Es el momento de enderezar el rumbo marxista de una socialdemocracia entregada al revisionismo. Aunque para entonces Marx ya había muerto (marzo de 1883), su fiel compañero Engels da el visto bueno a un programa que empieza, sin embargo, con el mismo mal del que adolecía el de Gotha:

2. «La barbarie reaparece, sólo que esta vez engendrada en el seno mismo de la civilización como parte integrante. Es la barbarie leprosa, la barbarie cual lepra de la civilización» (K. Marx «Arbeitslohn» [1847], en *Kleine Ökonomische Schriften*, Dietz, Berlin, 1955, 245).

> La evolución económica de la sociedad burguesa conduce *con la necesidad de las leyes naturales* a la ruina de la pequeña explotación, cuyo fundamento es la propiedad privada que el trabajador posee de sus instrumentos de producción[3].

El trabajo capitalista conduce inexorablemente a la liquidación de la propiedad privada de los medios de producción, es decir, lleva *necesariamente* a su propia destrucción. ¿Qué tiene que hacer entonces un partido político que se considera la vanguardia de ese ejército de trabajadores en sistema capitalista? Sencillamente «dar conciencia y unidad al combate de la clase obrera así como enseñarle su objetivo naturalmente necesario» («naturnotwendiges Ziel»; hay que reparar en esta expresión que habla de un objetivo que se impone con la imperiosidad de lo natural). Su tarea consiste en mostrar a la clase obrera que hay un final a su situación actual inscrito en la misma lógica de la historia y que hay que seguir fielmente esa lógica, sin interferencias desde el exterior, sin querer modificar la marcha de la historia mediante acciones en las que la libertad pudiera atentar contra la necesidad. Ésa es la sustancia del conformismo puesto en tela de juicio al principio de la tesis. El hecho de que Engels bendijera este Programa y de que pasara por alto este punto en su particular crítica al Programa de Gotha nos indica que aquél no estaba tan lejos de la mentalidad criticada por Benjamin[4]. No es extraño entonces que un buen día escribiera: «Nos basta con cruzarnos de brazos y dejar que nuestros enemigos trabajen para nosotros»[5].

No parece Benjamin dispuesto en esta tesis a ahorrar argumentos que avalen su crítica al conformismo político de la izquierda basado en su particular concepción del trabajo. Por eso convoca a Joseph Dietzgen, testigo principal de esa interpretación mistificante del trabajo. Dietzgen ocupa un lugar muy especial en el santoral marxista. Este curtidor de oficio escribe en 1869 *La esencia del trabajo intelectual*, una obra que llamará la atención de Engels y

3. La traducción del texto completo de Engels, en Gómez Llorente, 1975, 36-41.

4. Tiedemann mantiene la tesis de que Marx también cojeaba del mismo pie. Y Engels no deja lugar a dudas en la carta dirigida a Kautsky: refiriéndose al Partido Obrero Alemán dice que «crece y desarrolla sus fuerzas con la misma seguridad y tan irresistiblemente que el cristianismo en otro tiempo, de suerte que el momento de su victoria final puede ser calculada matemáticamente desde ahora» (carta citada por Löwy, 2001, 86).

5. MEW, 36, 123. También es verdad que ahí Engels se pregunta si las cosas hubieran ido tan bien en el caso de que «hace cuarenta años no se hubiera analizado las cosas y actuado tan correctamente».

Marx ya que ven en ella «chispazos dialécticos» (Dietzgen, 1975, 24), es decir, reconocen que la tradición autodidacta de los obreros alemanes —de la que el zapatero Jacob Böhme es un gran antecedente— encuentra en este curtidor un hito singular, ya que ha descubierto con la mera reflexión sobre el proceso productivo el carácter dialéctico del materialismo, lo mismo que ellos han logrado con tanto esfuerzo y estudio[6]. A las loas se sumará el propio Lenin reconociendo igualmente, con motivo del 25 aniversario de la muerte de Dietzgen, que este trabajador «llega por su propio pie al materialismo dialéctico, es decir, a la filosofía de Marx» (Dietzgen, 1975, 223). Este perfil marginal y atípico entre los intelectuales de la izquierda, por el que Benjamin tiene normalmente debilidad, no le impide blandir contra su filosofía la acusación más grave que pueden formular estas Tesis: su complicidad con el fascismo.

¿Y qué dice este maestro curtidor alemán en una fábrica de San Petesburgo? La cita que trae a colación Benjamin está tomada de un artículo titulado *La religión de la socialdemocracia* en el que dice lo siguiente:

> *Trabajo se llama al salvador del mundo moderno*... Lo que justifica que el pueblo no sólo crea en la redención de los miles de males que le aquejan sino que la contemple y la persiga con todas sus fuerzas, es la mágica fuerza productiva, la milagrosa productividad de su trabajo. En los misterios que nosotros robamos a la naturaleza, en las fórmulas encantadas descubiertas gracias a las cuales obligamos a la naturaleza a que satisfaga nuestros deseos, sin que su entrega suponga esfuerzo y trabajo, *en la* esforzada *mejora* de los métodos e instrumentos *del trabajo*, en todo eso *consiste la riqueza que ahora podrá hacer realidad lo que hasta ahora ningún redentor ha llevado a cabo*. Todo ir y venir de la historia universal, todas sus luchas, todos los deseos y aspiraciones de la ciencia encuentran su culminación, su objetivo común en la libertad del hombre, en el sometimiento de la naturaleza bajo el liderazgo de un espíritu (Dietzgen, 1961, I, 188).

Si el trabajo tiene la virtud de salvarnos, bien podría haberse inspirado en Dietzgen, muy a su pesar, el sarcástico lema que los nazis colocaron a las puertas de las fábricas de producción industrial de la muerte: «El trabajo hace libre». Es posible, sin embargo, que a Benjamin no le hubiera sorprendido esa asociación entre trabajo

6. Dice Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*: «Y esta dialéctica materialista que desde hace años constituye nuestro mejor instrumento de trabajo y nuestra arma más afilada, ha sido descubierta no sólo por nosotros, sino además, asombrosamente, descubierta de nuevo, independientemente de nosotros e incluso de Hegel, por un obrero alemán, Joseph Dietzgen». Cf. MEW, 21, 293.

industrial y muerte. Por lo que estamos viendo, la concepción salvífica del trabajo moderno llevaba en el mejor de los casos a la pasividad frente al fascismo.

Lo que desasosiega a Benjamin de este pensamiento es la entronización religiosa del trabajo. El trabajo es el nuevo nombre del redentor. ¿Y qué es lo que hace del trabajo algo tan valioso cuando las condiciones del trabajador son tan miserables? Precisamente fijar la mirada en el trabajo y no en el trabajador. La gran aportación de la socialdemocracia «se basa en el hecho de que nosotros no buscamos nuestra salvación en componentes subjetivos, sino que la vemos nacer como un producto mecánico, a partir de la trayectoria necesaria del mundo... La seguridad de la socialdemocracia se apoya en el mecanismo del progreso» (Dietzgen, 1975, 148). A este marxismo de andar por casa no parece preocuparle cómo afecta a la vida de los trabajadores lo que ellos mismos producen gracias a los poderosos medios con los que trabajan y de los que ellos no disponen. Ha identificado progreso con dominio de la naturaleza y no da importancia a los retrocesos que ese dominio pueda acarrear a determinados sectores sociales, empezando por el propio trabajador. Dietzgen se desentiende de las anotaciones de Marx al Programa de Gotha. La salvación del hombre llegará cuando el trabajo moderno se imponga por doquier. A eso hay que aplicarse y no a arañar mejoras, modestas reformas, en las condiciones del trabajo, en el salario, en la vivienda.

Pues bien, esta concepción del trabajo que sólo valora los avances en el dominio sobre la naturaleza pero no los retrocesos en las formas de vida de la sociedad prefigura el fascismo. Por segunda vez aparece el fascismo como el objetivo de las Tesis. Ya desveló, en la tesis VIII, a uno de sus cómplices, el progreso; ahora ataca por otro flanco guardado esta vez por una concepción mistificada del trabajo. ¿Qué es lo que tienen en común esta concepción del trabajo y el fascismo? «Los rasgos tecnocráticos», dice la tesis. El término «tecnocracia» relaciona técnica y poder; trabajo técnicamente organizado y dominio sobre la naturaleza. Pero ¿por qué tratar al dominio que produce el trabajo moderno de fascismo? Si fascista es todo poder sobre la naturaleza habría que remontarse a Bacon autor de la consigna moderna *scientia et potentia sunt idem*. Si no queremos caer en una peligrosa devaluación terminológica, habría que precisar el contenido del fascismo. Y lo propio de él es el componente de inhumanidad o barbarie. Si decimos que el trabajo moderno tiene rasgos fascistas es porque asociamos al dominio sobre la naturaleza el dominio sobre el hombre. La tesis apunta en esa dirección, que

luego será cumplidamente desarrollada por los autores de *Dialéctica de la Ilustración*. Lo que se quiere dar a entender es, por un lado, que al hombre de carne y hueso la organización técnica del trabajo —y también la organización de sociedades complejas y altamente desarrolladas— se le presenta como un destino que se le impone fatalmente. Como el Charlot de *Tiempos modernos*, el trabajador actual tiene que acoplar su ser al ritmo y a las necesidades de una máquina que no son los suyos. Y, por otro, que en esas mismas sociedades y en esos mismos sistemas productivos no hay lugar para lo sustancialmente singular y diferente. La organización exige una integración progresiva de la individualidad. No es sorprendente entonces que se hable de «aniquilación del individuo»[7]. Mientras el dominio sobre las cosas lleve consigo el hecho de someter la singularidad y la diferencia de los individuos, tendremos que reconocer que la tecnocracia acaba golpeando el ser y la conciencia del hombre. Esta encrucijada entre técnica y muerte es ya territorio fascista.

El dominio del hombre sobre el mundo gracias a la técnica no lleva necesariamente a la emancipación del proletariado. Lo que la experiencia está mostrando es que explotación de la naturaleza y explotación del trabajador van de consuno y se potencian exponencialmente. Si queremos avanzar en el sentido de la liberación del hombre, hay que repensar la relación entre el trabajador moderno y la naturaleza. Benjamin echa mano para esta faena de Charles Fourier, uno de esos socialistas utópicos objeto de tantas chanzas por parte de los autoproclamados «socialistas científicos»[8]. Pues bien, Benjamin lo toma en serio, por más que el entendimiento entre un profeta vuelto hacia atrás, como debía ser un historiador formado en la escuela de Marx, y el ingenuo utopista, que decían era Fourier, pudiera llamar la atención.

Al autor del *Libro de los Pasajes* no podía caerle mal alguien que hacía de los pasajes el modelo de su ciudad utópica aunque con la pequeña variante de que lo que en el siglo XIX eran lugares de paso debía transformarse en estancias[9]. Pero lo que a Benjamin le interesa de Fourier es la concepción del trabajo moderno: tenía que inspirarse en el juego infantil. La gran intuición de Fourier es el haber entendido

7. Para un desarrollo de este punto, cf. Zamora, 2004, 102-116.

8. Engels es el autor de un escrito cuyo título es harto significativo, «Del socialismo utópico al socialismo científico». Cf. particularmente el prólogo publicado en *Neue Zeit* I/1-2 (1892-1893).

9. «Él [Fourier] describe minuciosamente su papel (se refiere al papel de los pasajes) en el Falansterio que debería ser una ciudad compuesta de pasajes» (GS V/1, 92).

que la esencia de un trabajo no alienado consiste en pensarlo «no como producción de valores (mercancías), sino en función de una mejora de la naturaleza». Eso es lo que ocurre con los juegos de los niños, que son capaces de convertir la tierra en un lugar en el que todo es *Wirtschaft*, un término polisémico que significa tanto economía como taberna, lugar de ocio y de negocio. Y comenta Benjamin:

> El doble sentido de la palabra florece aquí: todos los lugares son lugares de trabajo y también convertidos por el hombre en algo provechoso y bello. Todos están, como una *Wirtschaft*, al pie del camino y siempre abiertos (GS V/1, 456).

La idea del trabajo como juego de niños le sirve a Benjamin para explicar su particular teoría de la revolución: enseñas al niño a coger una pelota y lo que él quiere es alcanzar la luna. Si nos comportamos en el trabajo con la naturaleza de una manera creativa —es decir, si no reducimos el trabajo a la satisfacción de las necesidades inmediatas—, ésta nos sorprenderá con posibilidades que van mucho más allá de la satisfacción de las necesidades del momento (GS V/2, 777). Fourier imaginaba la tierra como un jardín —como un ecosistema diríamos hoy— que no tendría amo que lo sometiera. En su lugar tendríamos a un hombre, cómplice de la naturaleza, que ligaría su liberación a la de la propia naturaleza.

La compañía de Fourier le sirve a Benjamin para tomar distancia respecto del concepto dominante de técnica, tan bien captado por Ortega y Gasset en un escrito casi contemporáneo a las Tesis, *Meditación de la técnica*[10]. Lo que caracterizaría a la técnica del trabajo moderno no sería la elemental adaptación del hombre al medio natural (si tiene sed, ir al río), sino la transformación del medio natural para satisfacer sus deseos (si hay sed, hacer un pozo a la puerta de la casa). La técnica se sitúa en ese punto en el que el hombre cambia el medio, lo recrea artificialmente para ahormarlo a sus necesidades[11]. La razón verdadera de este gesto técnico es que el hombre no está en el mundo para sobrevivir, sino para vivir bien. Para sobrevivir basta lo mínimo necesario; para vivir bien hay que tener imaginación, multiplicar los deseos y, luego,

10. El libro es resultado de distintas conferencias previas dadas en 1933. Cf. Ortega y Gasset, 2002; también Mate, 2004.

11. Dice: «La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto. Ya esto nos bastaría para hacernos sospechar que se trata de un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos» (Ortega, 2002, 31).

satisfacerlos[12]. Es decir, el hombre moderno sólo se encuentra a gusto respondiendo a los deseos que él ha generado y no sólo respondiendo a las necesidades biológicamente objetivas. El hombre da importancia a lo que biológicamente es secundario o artificial, pues eso es fruto de unos deseos que él libremente ha impulsado.

Esta concepción de la técnica no está exenta, a los ojos de Benjamin, de serias amenazas, porque si lo que propone la actividad técnica como humano es la multiplicación artificial de las necesidades y su satisfacción, entonces la técnica imitaría a la naturaleza y convertiría la actividad humana en una especie de segunda naturaleza. Lo que ahí ofrece el trabajo técnico como más humano sería el tratamiento del hombre como un ser consumista.

Con lo que Benjamin está de acuerdo es con la vocación de la técnica de transformar el medio natural en función de las necesidades del hombre, pero no a cualquier precio, ni por cualquier necesidad. En *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*[13] desarrolla la tesis, luego recogida en el «Exposé» de 1939, de que hay que distinguir dos tipos de técnica: la primera que tiene por objetivo el sometimiento de la naturaleza al hombre. Como en el caso del burlador burlado, esta técnica acaba sometiendo al hombre a la técnica, una tesis que luego encontrará gran desarrollo en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. La segunda[14], por el contrario, busca la armonía entre el hombre y la naturaleza.

12. «El hombre no tiene empeño alguno por estar en el mundo. En lo que tiene empeño es en estar bien. Sólo esto le parece necesario y todo lo demás es necesidad sólo en la medida en que haga posible el bienestar. Por lo tanto, para el hombre sólo es necesario lo objetivamente superfluo» (Ortega, 2002, 34).

13. Cito por la segunda de las tres versiones que dejó escritas Benjamin (GS VII/1, 350-384). El autor también hizo una versión francesa que se puede encontrar en Benjamin, 1991, 140-192.

14. Dice Benjamin que si la primera técnica «busca realmente el sometimiento de la naturaleza, la segunda tiende más bien a una armonía entre la naturaleza y la humanidad» (GS VII, 359). El concepto de «segunda técnica» es engañoso en su simplicidad. Es, por un lado, algo más que mera técnica pues constituye «un système qui exige que les forces sociales élémentaires soient subjuguées pour qu'on puisse s'établir un jeu harmonieux entre les forces de la nature et l'homme». Es, además, la sede de órganos de la colectividad que son activados por la revolución y que movilizan a esa colectividad para el logro de nuevos objetivos («les révolutions sont les innervations de l'élément collectif ou, plus exactement, les tentatives d'innervation de la collectivité qui pour la première fois trouve ses organes dans la seconde technique»). Tiene, en tercer lugar, por objetivo «libérer davantage l'homme de ses corvées» para abrirle a nuevos horizontes (las primeras instancias liberadas son las del «amour et la mort»). Sin olvidar lo que ya había dicho antes, a saber, que la segunda técnica pone en movimiento «nouvelles forces productives» (148) (en GS VII, 360), y también «L'oeuvre d'art à l'èpoque de sa reproduction mécanisée», en Benjamin, 1991, 148-149.

No consiste desde luego en un equilibrio entre las necesidades del hombre y el mundo, es decir, no consiste en la satisfacción de las necesidades biológicas del hombre. Una relación armónica, como la que pretende la segunda técnica, es la búsqueda de una correspondencia entre, por una parte, la solicitud que nos dirige el deseo de felicidad con que soñamos, articulado gracias a «un trabajo social bien organizado» y, por otra, la respuesta de una naturaleza que en vez de estar esclavizada a los intereses de la técnica diera de sí, gracias a la misma técnica, todo lo que lleva dentro. Esa naturaleza liberada del dominio sería capaz de mucho, por ejemplo, de convertir las fieras en mascotas, el agua salada del mar en agua potable, el tenue brillo de las estrellas en luminarias de la noche y los glaciares en lugares de recreo.

No habría que representarse esta relación amistosa de la naturaleza con el hombre como si aquélla se convirtiera en una agencia de servicios del hombre, sino en que encontraría su sentido en una relación de ese tipo. Benjamin expresaba la misma idea cuando evocaba los sueños de Da Vinci imaginando pájaros de hierro que traerían al ferragosto romano nieve cuajada para aliviar el calor de los romanos. Dice Benjamin:

> Uno de los rasgos más sobresalientes de la utopía fourierista es el de que la idea de explotación de la naturaleza, tan extendido en tiempos posteriores, le es ajena. Para Fourier la técnica es más bien la chispa que enciende la mecha de la explosión de la naturaleza. Quizá sea ésa la clave de su extraña representación según la cual el falansterio se propagaría «por explosión». La concepción posterior de la explotación de la naturaleza por el hombre es el reflejo de la explotación del hombre por los propietarios de los medios de producción. Si ha fracasado la integración de la técnica en la vida social, la culpa la tiene esa explicación[15].

El sometimiento de la naturaleza es consecuencia de la explotación del hombre, es decir, es obra de un hombre explotado.

La tesis comenzó con una denuncia del conformismo, entendido no como inactividad sino como actividad técnica que pone el acento en el seguimiento de una lógica interna a las cosas que es la que marcará el rumbo de la historia. Y acaba revolviéndose contra quien ha hecho del conformismo una religión, Joseph Dietzgen. Para Benjamin no hay impostura mayor que confundir un proyecto de reden-

15. «Paris, capitale du XIX siècle (Exposé, 1939)», en Benjamin, 1991, 295. Nótese que esta cita, que se encuentra en la redacción francesa de 1939, no figura en la redacción alemana de 1935.

ción del hombre y de la naturaleza con una teoría del trabajo que promete la salvación con sólo someter una naturaleza que siempre está ahí, gratis, es decir, a disposición de quien quiera espoliarla. Si traducimos toda la inversión en inteligencia y voluntad que supone la técnica en dominio sobre la naturaleza, hasta el propio hombre caerá bajo ese dominio. Como en «La colonia penitenciaria» de Kafka, la máquina acabará revolviéndose contra el propio oficial que la maneja.

12

QUIEN SUFRE ES EL SUJETO DE LA HISTORIA

O POR QUÉ EL FUTURO NACE DE LA MEMORIA DE LOS ABUELOS OFENDIDOS Y NO DEL IDEAL DE LOS NIETOS SATISFECHOS

Tesis XII

Necesitamos historia, pero la necesitamos de una manera distinta a como la necesita el holgazán malcriado en el jardín del saber.

(Nietzsche, Sobre las ventajas e inconvenientes de la historia*)*

El sujeto del conocimiento histórico es, por supuesto, la clase oprimida que lucha. En Marx se presenta como la última clase esclavizada, la clase vengadora que lleva hasta el final la tarea de liberación en nombre de las generaciones vencidas. Esta conciencia, que vuelve a cobrar vigencia por breve tiempo en la Liga espartaquista, le ha resultado siempre escandalosa a la socialdemocracia. En tres decenios casi logró apagar el nombre de un Blanqui cuyo timbre de bronce conmovió al siglo pasado. La socialdemocracia tuvo a bien asignar a la clase obrera el papel de redentora de las generaciones venideras. *Con ello seccionaba los nervios de su mejor fuerza. La clase obrera desaprendió en esa escuela tanto el odio cuanto la voluntad de sacrificio. Uno y otra se nutren, en efecto, de la imagen de los abuelos esclavizados, no del ideal de los nietos liberados.*

Wir brauchen Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht.

(Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*)

Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse

auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt. Dieses Bewußtsein, das für kurze Zeit im «Spartacus» noch einmal zur Geltung gekommen ist, war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. Im Lauf von drei Jahrzehnten gelang es ihr, den Namen eines Blanqui fast auszulöschen, dessen Erzklang das vorige Jahrhundert erschüttert hat. Sie gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin *künftiger* Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.

> Il nous faut l'histoire; mais il nous la faut autrement qu'à celui qui, désoeuvré, flâne dans les jardins de l'érudition.
>
> (Nietzsche, *Du profit à tirer de l'étude de l'histoire et des dangers qu'elle comporte*)

L'artisan de la connaissance historique est, à l'exclusion de toute autre, la classe opprimée qui lutte. Chez Marx elle figure comme la dernière des opprimées, comme la classe vengeresse qui, au nom de combien de générations vaincues, mĕnera à bien la grande oeuvre de libération. Cette conception qui, pour un moment, devra revivre dans les révoltes du «Spartacus», n'avait jamais été vue d'un bon oeil par le parti socialiste. Il réussit en quelques dizaines d'années à étouffer le nom d'un Blanqui dont le son d'airain avait, telle une cloche, ébranlé le dix-neuvième siècle. Il plût au parti socialiste de décerner au prolétariat le rôle d'un libĕrateur des générations *futures*. Il devait ainsi priver cette classe de son ressort le plus précieux. C'est par lui que dans cette classe se sont émoussées, irrémédiablement bien qu'avec lenteur, tant sa force de haïr que sa promptitude au sacrifice. Car ce qui nourrira cette force, ce qui entretiendra cette promptitude, est l'image des ancêtres enchainés, non d'une postérité affranchie. Notre génération à nous est payée pour le savoir, puisque la seul image qu'elle va laisser est celle d'une génération vaincue. Ce sera là son legs à ceux qui viennent.

1. EXPLICITACIÓN

El objetivo de la tesis es perfilar al protagonista de la historia, es decir, a ese sujeto que hace la historia pero no para pasar el rato o para aumentar sus conocimientos, que es lo habitual, según da a entender la cita de Nietzsche. Tratándose de un escritor en la estela del marxismo, uno estaría dispuesto a escuchar que quien hace andar las ruedas de la historia es la clase obrera o la lucha de clases. La tesis, sin embargo, aporta sustanciales matices. Fiel a la tradición del movimiento obrero, ubica al sujeto de la historia del lado de los oprimi-

dos, pero con una precisión notable: en tanto que luchan. No se es sujeto de la historia por pertenecer a una clase, sino porque se lucha. Cuando la tesis dice que el sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida que lucha, hay que entender que lo es cuando lucha. Benjamin está pensando en los oprimidos que hacen la experiencia del sufrimiento. Estos nuevos sujetos de la historia son solidarios intergeneracionalmente y así como los espartaquistas del siglo XX hacían suya la injusticia cometida al esclavo Espartaco, de la misma manera la generación actual se solidarizaba con las causas de todos los espartacos que en el mundo han sido. Para avanzar en la caracterización del protagonista de la historia que cuentan estos textos, la tesis imagina un escenario en el que se enfrentan dos bandos: por un lado, los representantes de esa conciencia crítica que nace de la experiencia del sufrimiento (Blanqui y Rosa Luxemburg) y, por otro, esa izquierda empeñada en eliminar de la política el impulso de indignación —que se expresa en términos de «odio», «venganza» o «espíritu de sacrificio»— ante la injusticia (la socialdemocracia). Si Rosa Luxemburg personifica la indignación ante la injusticia, Blanqui, el prisionero de por vida, es la imagen de la opresión política de todos los regímenes porque todos tenían algo en común contra lo que «El encerrado» levantaba su voz de bronce: una fe ciega en el progreso técnico, cuando ese progreso sólo era repetición de lo mismo. Frente a estos perdedores, sitúa la tesis la modalidad triunfante del socialismo que ha cortado todo vínculo con el pasado peligroso que representan los oprimidos de la historia y sus formas políticas, en aras de una apuesta por el bienestar de generaciones futuras. Han canjeado la indignación ante injusticias pasadas por la confianza en el desarrollo técnico que traerá el bienestar a las generaciones venideras. Con este cálculo han desaprendido lo que enseña a los oprimidos la escuela de la vida, a saber, que la emancipación del mundo no se mueve con promesas de felicidad para nuestros nietos, sino con el recuerdo de los abuelos humillados.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

La frase de Nietzsche que encabeza esta tesis le sirve a Benjamin para dar el tono de su idea de historia: necesitamos la historia, pero aquella que sirva para comprender lo que nos está pasando. Eso no significa que la historia tenga que dar razón al presente. Al contrario, tiene que ser intempestiva, ir a contracorriente, de suerte que pueda

decirnos sobre el presente algo más de lo que ya sabemos[1]. Nietzsche no quiere desentenderse de la historia, lo que sí exige es replantear el provecho que resulte de su conocimiento. Sólo le vale aquel cuyas enseñanzas sirvan para animar la vida. No le interesa el historiador que se lo sabe todo y no es capaz de decir algo que dé salida a las aporías del presente.

La historia es contar, sí, historias pasadas, pero con una intención o sentido que les da coherencia. Y como nada plantea tantos problemas a la idea de que la vida de un hombre o la vida de un pueblo o la vida de la humanidad tiene sentido como los sinsentidos de los hombres, es por lo que la filosofía sitúa en el centro de su reflexión sobre la historia las guerras entre los pueblos, las injusticias entre los hombres, el daño que el hombre hace al hombre. Hegel, ya lo hemos visto, lo reconoce sin tapujos:

> Al considerar la historia como esa mesa de sacrificios en la que han sido víctimas la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, se suscita necesariamente al entendimiento esta pregunta: ¿para quién, para qué finalidad ha sido inmolada esta asombrosa cantidad de víctimas?

Ésa es la pregunta por el sentido que da origen a las famosas «filosofías de la historia».

Éstas no sólo se preguntan si hay un hilo conductor que lleve a algún sitio en la vida del hombre o de los pueblos, compuesta de tantos desvaríos. Está además animada por el profundo convencimiento de que si el mal que el hombre ha hecho y se ha hecho ha sido producido por el hombre, el hombre puede igualmente hacer que el sentido de su vida se lleve a cabo. Hay ahí dos complicadas operaciones que se complementan: descubrir el sentido de la vida y realizarlo. Digo que son complicadas porque no es lo mismo descubrir un sentido que llevarlo a cabo. Y esto es tanto más difícil cuanto que partimos del hecho de que la vida está llena de sinsentidos que ha causado el hombre. Pero precisamente por eso, dice la filosofía, porque es el hombre el que descubre el sentido y el que debe realizarlo es por lo que la empresa, es decir, la historia tal y como aquí se

1. «Ciertamente necesitamos historia, pero la necesitamos de una manera distinta a como la necesita el holgazán malcriado en el jardín del saber por mucho que éste se avenga elegantemente a nuestros rudos o insulsos deseos y necesidades. Es decir, la necesitamos para la vida y la acción, no para desentendernos de la vida y de la acción, ni para el disimulo de una vida egoísta o de acciones malas y cobardes. Sólo queremos servir a la historia en tanto en cuanto sirva a la vida» (F. Nietzsche, «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», en *Werke in drei Bänden*, Hanser, Zúrich, 1977, vol. 1, 209).

plantea, es posible[2]. El papel del historiador y el del agente histórico se aproximan y hasta se confunden.

Ahora bien, ¿quién es ese hombre capaz de descubrir el sentido y llevarlo a cabo, es decir, quién es el sujeto de la historia? Benjamin fija su posición en la primera frase de la tesis: sólo puede descubrir el sentido de la historia quien tenga la experiencia de la lucha y de la opresión. Benjamin no pierde de vista el objetivo de estas Tesis, que no es hacer la revolución ni siquiera brindar una teoría revolucionaria, sino comprender el momento presente y darle una salida. Su papel es educar la mirada de sus contemporáneos o, si se quiere, formar historiadores tomando como modelo la partida de ajedrez de la primera tesis que ahora resume en la siguiente fórmula:

> La legitimación del historiador depende de la agudeza de su conciencia a la hora de captar la crisis en la que se encuentra, en un momento dado, el sujeto de la historia. Ese sujeto no es en modo alguno un sujeto transcendental, sino la clase oprimida que lucha en situación de máximo peligro (GS I/3, 1243; véase *infra*, p. 317).

Es decir, el sujeto transcendental (llámese proletariado, raza u hombre nuevo) nos remite a la llamada filosofía transcendental que sólo se ocupa de cuestiones relacionadas con el conocimiento o, para ser más precisos, de las condiciones que hay que tener y respetar para que se produzca esa actividad mental que llamamos conocimiento, sin importarle mucho lo que sientan o piensen los seres sujetos u objetos del conocimiento. Pues bien, lo que dice Benjamin ahora es que para conocer bien hay que tener que haber vivido la opresión. El historiador conoce no en la medida en que es consciente de la importancia de la lucha de clases, sino en tanto en cuanto ha hecho la experiencia de la lucha y de la opresión[3]. Pero este sujeto no sólo se opone a la

2. A la pregunta de si es posible la historia (como descubrimiento y realización del sentido) se responde Kant a sí mismo que sí, siempre y «cuando el que anuncia [ese sentido] sea capaz de crear y organizar las condiciones que él ha descubierto por adelantado» (I. Kant, «Der Streit der Fakultäten», en *Kants Gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1920 ss., vol. 7, 79). Konersmann (1989) señala oportunamente que esa intuición sirve de regla a la teoría de la sociedad de Marx para quien ésta no sólo tiene que describir lo que hay sino también crear las condiciones que permitan su transformación. Sólo con ese compromiso tiene una teoría del cambio autoridad para exigirle (112, nota 186).

3. Este matiz se le escapa a un autor tan perspicaz como Gerhard Kaiser que se queda en que «el historiador es conocedor en tanto en cuanto su conciencia es conciencia de la lucha de clases». No se trata de conciencia (que remite en este caso a conocimiento teórico) sino a experiencia (que es de entrada conocimiento práctico). Cf. Kaiser, 1974, 40.

abstracción del sujeto transcendental sino también a quienes relacionan al sujeto de la historia con una conciencia que les viene de prestado, es decir, dada desde fuera de la propia experiencia. Entre éstos estarían los seguidores del leninismo que adjudica a los intelectuales y teóricos el papel de intérpretes cualificados de la historia y, por tanto, de inspiradores de la conciencia socialista en la clase obrera.

Sabemos, por consiguiente, lo que no es el sujeto de la historia, pero ¿qué quiere decir exactamente Benjamin cuando habla de «la clase oprimida que lucha en la situación más extrema»? Los oprimidos no siempre luchan y, si se corre extremo riesgo, mucho menos. Lo sabemos bien por los campos de exterminio en los que casos de rebelión, como la del gueto de Varsovia o la de Sobibor, fueron más bien la excepción. Lo que sí tienen en común términos como «clase que lucha» y «oprimidos» es que hay una referencia al momento subjetivo de la acción, a una experiencia de los sujetos, como hemos dicho. Si los comparamos con la terminología habitual dentro de la retórica de izquierdas, podemos entender la novedad. Lo habitual y convencional es hablar de «clase obrera», poniendo el acento en el momento objetivo, en su situación objetiva. Y, objetivamente, el proletariado es una potencia capaz de cambiar el rumbo de la historia. Si decimos que el sujeto de la historia es la clase obrera o el proletariado, estamos poniendo el acento en algo tan objetivo como el lugar que ocupan en el proceso productivo, no en su conciencia o en sus sentimientos revolucionarios o en su acción. Por ahí no va Benjamin pues a ese tipo de discursos lo que subyace es una interpretación del sujeto de la historia en clave de poder. El proletariado en Marx es el sujeto de la historia porque es la única clase que al romper sus cadenas rompe las de la humanidad (Mate, 1981). Ése es su poder. Benjamin relaciona, sin embargo, ese papel con el sufrimiento, con la experiencia de debilidad o con la situación de marginalidad. Tiene más que ver con el pobre o la víctima que con la clase ascendente. Ésos, los pobres, los que sufren, son el sujeto de la historia porque, de acuerdo con la lógica de esta tesis, son los que pueden conocer mejor la gravedad de la situación y están, por tanto, en mejor disposición para buscar remedio.

Benjamin no podía ignorar que con este planteamiento se enfrentaba a toda una cultura política leninista muy arraigada en toda la clase política, también la de izquierdas. Kaustky la formuló sin disimulos y Lenin la hizo suya en *¿Qué hacer?* Dice aquél y recoge éste:

> La moderna conciencia socialista sólo puede nacer gracias a un profundo conocimiento científico. La actual economía política al igual que la

> actual técnica constituyen los supuestos de la producción socialista y éstos no los produce el proletariado pese a sus mejores intenciones. Esos supuestos son el resultado del proceso social actual. El sujeto de la ciencia no es el proletariado sino la *inteligentsia* burguesa... La conciencia socialista es algo que se trae de afuera para insertarla en la lucha de clases del proletariado y no algo que venga de dentro (Lenin, 1970, 174)[4].

El conocimiento del sujeto de la historia, es decir, la conciencia socialista le viene al proletariado de afuera, de la cultura burguesa que es la que tiene instrumentos teóricos para interpretar la historia (y también los técnicos necesarios para electrificar el país). La conciencia crítica necesita estar alimentada por conocimientos afinados y ésos, o se adquieren, o no se tienen. Y para adquirirlos hay que ir a las instituciones que son las de la burguesía, de la de antes y de la de ahora. Una versión moderna de esta cultura es la creciente inclinación a pensar que un buen político tiene que ser un buen técnico —o que sólo el técnico puede ser buen político— dadas las complejidades de la vida moderna. Lo que ahí se sobreentiende es que el político y el técnico tienen la misma conciencia de los problemas, y como la acción política se debe situar en el plano de las medidas o respuestas a los problemas, siempre sabrá mejor un técnico que un político qué medidas concretas son las que hay que tomar. La crítica de Benjamin se sitúa, sin embargo, en el terreno que aquí se pasa por alto: el de la toma de conciencia de los problemas, es decir, en el terreno de lo que podríamos llamar la conciencia política. Y para esta faena la experiencia de opresión, de explotación o de sufrimiento es decisiva.

Si esto es así, habrá entonces que preguntarse de dónde nace esa confianza en la clase que lucha: ¿cómo es eso de que sabe más el analfabeto que sufre que el sabio bien posicionado que analiza con rigor la situación del mundo?, ¿de qué sabe más el oprimido que el académico? Lo que sabe más es lo que Benjamin confesó en la tesis VIII, a saber, que para el oprimido el estado de excepción no es algo provisional, como sentencia el jurista entendido o como piensa el filósofo político o predica el intelectual en cualquier tertulia, sino que es permanente. Él sabe del dolor sin mistificaciones y por eso defiende que hay en cada acontecimiento una *historia passionis* oculta que forma parte de la realidad. Él sabe eso y también que eso no significa nada para el saber oficial. El saber del oprimido que lucha impide mirar hacia adelante desinteresándose del pasado olvidado o del lado oculto. Sabe que si se hace eso habrá más de lo mismo y la

4. El texto que cita Lenin es de Kautsky, un proyecto de resolución que fue luego aprobado por el congreso vienés del Partido Socialdemócrata Austríaco de 1901.

historia no cambiará por mucho que cambien los ocupantes del margen: ayer los indígenas, hoy los negros o los hispanos; ayer los judíos, hoy los árabes, etcétera.

No hay manera de escapar del pasado porque está de una manera u otra presente en el presente. Gracias a esa presencia se forjan solidaridades entre generaciones, claro que sin mezcla de clases: solidaridad entre vencedores, por un lado; y entre vencidos, por otro. Dice Benjamin, en efecto, que «los que en cada momento mandan son los herederos de los que alguna vez triunfaron en la historia» (GS I/3, 1241; véase *infra*, p. 315). Esto está claro en el caso de las monarquías, pero no parece que Benjamin se detenga ahí. Aunque los gobernantes se elijan y cambien los partidos que gobiernan se produce una acumulación de poder, en el sentido al menos de acumulación de legitimación del poder, que blinda al actual gobernante contra toda asechanza de los siempre excluidos. Y también existe una solidaridad entre los oprimidos hasta el punto, como dice la tesis, de que la última clase oprimida entiende su liberación como venganza por la esclavitud de generaciones pasadas. Los vencidos transmiten de generación en generación, a través de sus leyendas y cantos, sus experiencias dolorosas, hasta el momento en que el canto y el relato se traducen en acción política. Esa acción es inexplicable sin la tradición del sufrimiento pasado.

Reflexionando sobre ese tipo de solidaridad intergeneracional el historiador benjaminiano llega a dos conclusiones. En primer lugar, que si el vencedor sigue venciendo ni siquiera los muertos estarán a salvo (tesis VI), porque el heredero del vencedor pasado tratará de expoliar o ningunear el sentido de la muerte del muerto. Y, en segundo lugar, que la lucha actual contra el enemigo presente tiene fuerza retroactiva. Como da a entender esta tesis, la liberación actual venga la injusticia cometida contra los abuelos en el sentido de que culmina una historia de liberación que comenzó el mismo día en que los abuelos fueron convertidos en esclavos.

La tesis dibuja un escenario en el que la tradición de los oprimidos —habría que decir «la tradición de los que han hecho y tienen experiencia de oprimidos»— se enfrenta no a la clase opresora convencional (la burguesía capitalista) sino a lo que aquí se llama «la socialdemocracia». Enfrentamiento entre, por un lado, una socialdemocracia que cifra su papel en ser redentora de generaciones venideras y, por otro, una tradición de liberación, que la tesis ilustra con los nombres de Liga espartaquista y Louis Auguste Blanqui. Es un choque de trenes. Veamos por qué.

La Liga espartaquista representaba el ala izquierdista de la socialdemocracia alemana, liderada por Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht,

que en 1919 consumía la escisión dando origen al Partido Comunista Alemán. El primer punto conflictivo entre los espartaquistas y la dirección de Partido Socialdemócrata era, desde 1916, la posición del Partido respecto a la participación en la primera guerra mundial. Los radicales exigían una decidida oposición a la guerra, el reforzamiento de la Internacional, y el apoyo activo a la lucha proletaria. Todo lo contrario del gobierno alemán, presidido por el socialdemócrata Friedrich Ebert, cuyo programa «se limita a desmontar la monarquía imperial, sustituyéndola por una república democrática que garantice en la letra de su Constitución las libertades formales» (Gómez Llorente, 1975, 75). Ambas facciones lucharon denodadamente en la calles de Berlín en los primeros días de 1919. Gustav Noske, el ministro socialista de Interior, sofocó a sangre y fuego el levantamiento. Luxemburg y Liebknecht fueron detenidos, torturados y finalmente asesinados el 15 de enero, mientras les trasladaban a la prisión de Moabit.

¿Por qué aquí ahora la Liga espartaquista? Cuando Benjamin habla de ella, en 1940, los espartaquistas han desaparecido como organización y también en buena medida de la memoria de los contemporáneos. Benjamin la recuerda como modelo de una «conciencia vengadora que lleva hasta el final la tarea de liberación en nombre de las generaciones vencidas», es decir, quizá no sea el programa político espartaquista lo que ahora interese, sino lo que encierra el nombre —*espartaquismo*— de voluntad de redimir o «vengar» una injusticia, tan asentada como antigua, que se remonta al esclavo romano Espartaco. Lo importante es el gesto de rebeldía contra la injusticia pasada y presente, gesto mucho más importante que lo afortunado o infortunado del programa político, y más significativo que el hecho de la derrota. La tesis no invita a la refundación del luxemburguismo, sino al rescate de la conciencia de solidaridad con los oprimidos. Así como los espartaquistas hicieron suyos los deseos de libertad de los esclavos romanos, así nosotros tenemos que hacernos con los sueños de justicia, internacionalidad y paz de los espartaquistas.

La referencia a Auguste Blanqui es una sorpresa. Benjamin lo descubre tarde, en 1937, según cuenta al patrón de los frankfurtianos exiliados en Nueva York, Max Horkheimer, y ese descubrimiento le va a fascinar, de ahí el lugar central que va a ocupar en sus escritos a partir de este momento[5].

5. La carta a Horkheimer es del 6 de enero de 1938. Sobre el impacto en su obra, cf. los apéndices que ha incorporado al libro de Auguste Blanqui (2002), *La eternidad de los astros*, su editor al castellano, Horacio González (149-195).

Blanqui, llamado «El encerrado» por haber sido prisionero durante más de treinta años de la monarquía, la república y el imperio, es todo un símbolo de la violencia del poder político. «El encerrado», que vestía de negro, y enfundaba guantes negros en señal de duelo permanente por su mujer, dando a entender que todos tenemos una razón para el luto, se presenta a los ojos de Benjamin como una de las más sonadas denuncias en persona de la opresión política. El que definía al obrero como «esclavo moderno», era uno de los pocos que habían descubierto lo que había de dominación bajo la sociedad técnicamente desarrollada. *La eternidad de los astros*, con lo que evoca de inmutabilidad, es un extraño título para un revolucionario como Blanqui. Deja de extrañar un poco si tenemos en cuenta que el término revolución, antes de que significara el trastocamiento violento del orden existente, significaba el curso regular de los cuerpos celestes. ¿Qué vio Benjamin en el autor de esta obra, tan olvidado como los espartaquistas, cuando en el mundo era medianoche? Dos aspectos a primera vista antagónicos. En primer lugar, ve en él a un aliado incondicional de la crítica al progreso en nombre de la justicia. El autor del *Libro de los Pasajes* escribe:

> En *La eternidad por los astros* Blanqui no manifiesta antipatía hacia la creencia en el progreso. No obstante, entre líneas, acumula desprecio por la idea. De esto no se debería necesariamente concluir que él traicionaba su credo político. La actividad de un revolucionario profesional, como Blanqui, no presupone de ningún modo la fe en el progreso; presupone solamente la decisión de erradicar la injusticia actual. El irremplazable valor político del odio de clase consiste precisamente en proporcionar a la clase revolucionaria una saludable indiferencia hacia las especulaciones referidas al progreso.

Este texto ha dejado su impronta en la tesis. La firme determinación de «El encerrado» de luchar sin cuartel contra la injusticia lleva a Benjamin no sólo a despreciar el falso elixir contra la misma que ofrecen los que la generan —el progreso— sino también a cultivar cuidadosamente el combustible para la lucha, a saber, la indiferencia ante los cantos de sirena del progreso, el odio al nazismo y el espíritu de sacrificio. Son tres momentos que se complementan y que expresan una precisa actitud político-existencial: indignación ante la injusticia por los sufrimientos que infiere al hombre, la pasada y la presente, la que evoca la esclavitud y la que representa el fascismo. Términos como «odio» o «venganza» hay que verlos como emociones que surgen de una experiencia de injusticia y que tienen por objetivo las causas de esos daños. Blanqui, según Benjamin, vivía esa conciencia de la injusticia como una presencia corrosiva que amena-

zaba a todos en cada instante. Había que vivir la vida como una emergencia en un estado de excepción. Eso era lo que seducía de Blanqui a Benjamin.

Pero había más. El mismo luchador que había acusado a esta sociedad de darse como sentido una visión infernal de la vida —al entregarse a un progreso que es eterna repetición de lo mismo— resulta que al final de sus días se abandona incondicionalmente a ese ritmo infernal. El «Exposé» de 1939, es decir, el segundo resumen benjaminiano del *Libro de los Pasajes* termina con esta cita de Blanqui:

> No hay progreso... Lo que llamamos progreso es una cachetada sobre cada tierra y se desvanece con ella. Siempre y en todas partes, en el campo terrestre, el mismo drama, el mismo decorado, sobre la misma escena estrecha, una humanidad ruinosa, infatuada de su grandeza, creyéndose el universo y viviendo en su prisión como en una inmensidad, para zozobrar en seguida junto con el globo que llevó, en el más profundo desdén, el fardo de su orgullo. La misma monotonía, la misma inmovilidad en los astros extranjeros. El universo se repite, sin fin, y se planta en su lugar. La eternidad desenvuelve imperturbablemente en el infinito las mismas representaciones (GS V/1, 76).

La resignación sin esperanza marca el final del gran revolucionario. «La voz de bronce», que había anunciado con un tañido heroico lo catastrófico del mito moderno de la repetición, sucumbe al final de sus días al mito tantas veces denunciado. El recurso a la astronomía valía para desmitologizar el cielo y también para señalar resignadamente que el orden inmutable del universo desmiente las vanas pretensiones de los hombres en cambiar el curso de las cosas. Frente a otros revolucionarios que veían en la infinitud del espacio y del tiempo un horizonte inagotable para el progreso, Blanqui no ve más infinitud que la de la eterna repetición de modos de vida finitos.«Involución irónica y trágica a la vez», comenta Abensour al hilo de las reflexiones benjaminianas, «Blanqui sucumbe a la empresa que denuncia, el desencantador queda desencantado» (Abensour, 2002, 187). Aparece entonces como el síntoma de toda una cultura política de izquierdas incapaz de concebir un nuevo orden social a la altura de las exigencias (y amenazas) del progreso que trae la técnica (GS I/3, 1154).

Blanqui es para Benjamin el analista implacable de su tiempo, entregado al final a la fantasmagoría del progreso. ¿Hay manera de sacudirse el mito del progreso? No parece que haya otra solución que el descubrimiento del punto débil de «El encerrado» de que la revolución sólo podía lograrse en contra de todo conocimiento. Blanqui siempre había evitado investigar a fondo los males de nues-

tro tiempo y eso Benjamin no podía permitírselo. Naturalmente que había un conocimiento incapaz, por abstracto, del que huía todo aquel que quisiera cambiar las cosas. Por eso comienza la tesis colocando como sujeto de la historia a un «sujeto que conoce». Que ése haya que buscarle entre los que luchan y sufren la opresión no invalida el punto de partida: se trata de un sujeto que conoce. Todas las tesis no tienen otra tarea que rastrear el conocimiento incomparable que puede alcanzar un sujeto que reflexiona sobre su experiencia de opresión.

Decíamos que el escenario de la tesis contaba en un flanco con el protagonismo de Rosa Luxemburg y Auguste Blanqui, en representación de la «clase oprimida que lucha». Y, en el otro, sus contrincantes, que no son, como cabría esperar, algún notable de la explotación capitalista, sino esa socialdemocracia que no soportaba una política movida por la indignación ante la injusticia. No podía conocer la respuesta al mito del eterno retorno porque había «roto los nervios de su mejor fuerza» al ubicar su estrategia en la felicidad de generaciones futuras. ¿Qué tiene de malo esa apuesta que es la de cualquier utopía? No es que Benjamin fuera antiutópico, pero sí desconfiaba de las utopías convencionales porque sólo ofrecían más de lo mismo, es decir, soñaban con una ampliación o generalización en el futuro del bienestar existente. No estaba mal para empezar, pues al fin y al cabo «para los objetivos humanos es tan meritorio sublevarse indignadamente ante la injusticia reinante como intentar mejorar la existencia de las futuras generaciones a través de la revolución. Aquello es digno del ser humano; es también más parecido al ser humano. Mano a mano con tal indignación corre la firme determinación de salvar la humanidad en el último momento de la catástrofe que la amenaza a cada instante» (GS V/1, 428). Entre basar la estrategia en proporcionar la felicidad a generaciones futuras o hacer justicia a las víctimas del pasado hay una diferencia radical y es que incluso para lograr la felicidad de generaciones futuras hay que decir «basta ya» a las injusticias presentes, y para eso hay que sentir vitalmente la indignación ante la injusticia pasada. Cuando uno desaprende esa indignación pensando que la felicidad del futuro la traerá el desarrollo de los acontecimientos, entonces se priva a quienes hoy sufren de sus armas para luchar o, como dice la tesis, se desaprende lo que significa la indignación que se nutre del recuerdo de los abuelos ofendidos y no del sueño de unos nietos felices. Es más humana la indignación ante la injusticia pasada que la promesa revolucionaria. Ése es el punto radical. La historia funciona como el ángel que prefiere liberar al hombre tomando de él lo que tiene, es decir,

haciendo suya la causa del otro, que haciéndole el regalo de una felicidad que no está en sus manos[6].

En la versión francesa el traductor, que es el propio autor, se toma la libertad de añadir una frase que no está en el texto alemán:

> Nuestra generación ha sido pagada para saberlo, ya que la única imagen que va a dejar de sí misma es la de una generación vencida. Tal será su legado a los que vienen.

La suya fue una generación, la más castigada de todas, incapaz de estar a la altura de unas circunstancias extremas, sin nada que esperar. Y si para ella pide brechtianamente que el futuro recuerde sus derrotas, no renuncia, sin embargo, a exprimir su desesperanza hasta arrancarle las últimas gotas de esperanza... para otros. Si conocer es, como decía en la tesis VI, apropiarse del pasado en un momento de peligro, esta generación de «avisadores del fuego» es, por derecho propio, maestra en saberes.

6. Del ängel de Paul Klee dice que es uno que «die Menschen lieber befreite, indem er ihnen nähme, als beglückte, indem er ihnen gäbe» (GS II/1, 367).

13

CONTRA EL PROGRESO DOGMÁTICO

O POR QUÉ LA CONCEPCIÓN EVOLUCIONISTA DE LA HISTORIA LLEVA AL DESASTRE

Tesis XIII

Nuestra causa resulta cada día más clara, y el pueblo es cada día más listo.

(*Joseph Dietzgen*, La filosofía socialdemócrata)

La teoría socialdemócrata, y todavía más su praxis, estaba determinada por un concepto de progreso que no se atenía a la realidad, sino que tenía una pretensión dogmática. El progreso, tal y como se perfilaba en la cabeza de los socialdemócratas, era, en primer lugar, un progreso de la misma humanidad (y no sólo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar, un progreso inacabable (de acuerdo con la infinita perfectibilidad de la humanidad). Pasaba por ser, en tercer lugar, esencialmente imparable (capaz de recorrer una trayectoria en línea o en espiral gracias a su propia inercia). Todos esos predicados se prestan a discusiones y a cada uno de ellos se podría aplicar la crítica. Pero si ésta quiere ser rigurosa, debe ir más allá de esos predicados y buscar algo que les es común. La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la idea según la cual la historia procede recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la idea de un tal proceso tiene que constituir la base de la crítica a la idea de progreso.

Wird doch unsere Sache alle Tage klarer und das Volk alle Tage klüger.

(Josef Dietzgen, *Sozialdemokratische Philosophie*)

Die sozialdemokratische Theorie, und noch mehr die Praxis, wurde von einem Fortschrittsbegriff bestimmt, der sich nicht an die Wirklichkeit hielt,

sondern einen dogmatischen Anspruch hatte. Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntnisse). Er war, zweitens, ein unabschließbarer (einer unendlichen Perfektibilität der Menschheit entsprechender). Er galt, drittens, als ein wesentlich unaufhaltsamer (als ein selbsttätig eine grade oder spiralförmige Bahn durchlaufender). Jedes dieser Prädikate ist kontrovers, und an jedem könnte die Kritik ansetzen. Sie muß aber, wenn es hart auf hart kommt, hinter all diese Prädikate zurückgehen und sich auf etwas richten, was ihnen gemeinsam ist. Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.

1. EXPLICITACIÓN

Sigue la crítica de la socialdemocracia. Pero el autor no se enzarza en la polémica que ocupaba a la izquierda sobre el ser o no ser revisionista o revolucionario. Benjamin trasciende esa trifulca y va a la raíz de los males que aquejan a los socialistas de aquel tiempo: una concepción dogmática del progreso. Alguien que ha seguido con la mirada de un detective el alborear de la técnica moderna, detectando por doquier el surgir de la esperanza de la humanidad ligada a esa nueva técnica, no podía ser un retrógrado, es decir, no podía ahora abogar por la eutanasia del progreso. Sólo está en contra de un progreso entendido dogmáticamente. La ironía con que carga la cita de Dietzgen que sirve de exordio adelanta la crítica que hará luego. Basta, viene a decir éste, que las cosas sigan su curso para que la causa avance, para que el pueblo conozca mejor sus intereses y actúe en consecuencia. Dietzgen lo escribió en 1876, pero recordado en 1940, después de que los votos del pueblo llevaran a Hitler al poder, resultaba hiriente. El dogmatismo del progreso confunde la marcha de la historia con la evolución de la naturaleza. Una vez puesta esta piedra angular sobre la concepción evolucionista de la historia no hay por qué sorprenderse de sus efectos. La tesis enumera tres consecuencias de la concepción dogmática del progreso. En primer lugar, confundir el progreso técnico con el moral, como si la creación de la bomba atómica hiciera a la humanidad —y sobre todo a quienes la fabrican— pacifistas de estricta observancia. En segundo lugar, pensar que el progreso es un plan generoso pues no tiene fin: no hay aspecto de la vida que no admita mejora, ni meta que quede fuera de nuestro alcance. El progreso es inacabable porque ni la inteligencia

humana tiene límites ni tampoco los recursos naturales que materializarán nuestros proyectos. Finalmente, el hecho de que esta benefactora dinámica es imparable. Los inevitables obstáculos podrán retrasar u obligarán a reformular el proyecto, pero no hay quien lo pare porque no depende de la voluntad humana sino que el progreso está inscrito en las leyes de la historia. El progreso merece una crítica por cualquiera de estas razones. Claro que si queremos llegar al fondo deberíamos buscar la raíz común de todas esas aberraciones. Lo que subyace a todas las variantes del progreso es una concepción «líneal y homogénea» del tiempo. Las siguientes tesis dirán más detalladamente en qué consiste.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Esta tesis cierra la polémica que Benjamin ha mantenido con las organizaciones socialdemócratas. El litigio está allende la trifulca clásica entre revisionistas y revolucionarios. Está concentrado en un punto que curiosamente comparten unos y otros: el progreso, un concepto de gran alcance, pues no sólo atañe al presente sino al futuro. Cuando Benjamin designa con el nombre de *Weltkind* (recordemos que literalmente significa «niño del mundo») al ciudadano con el que él quiere entrar en relación, está señalando que lo que ahí se juega afecta a un niño, al futuro de un niño de nuestro tiempo, es decir, afecta al presente y al porvenir de la humanidad. Lo que pretende con este enfrentamiento dialéctico es liberar a ese infante de las redes en las que lo tiene aprisionado la propia cultura de izquierdas.

Hemos visto el calibre de las críticas que el nuevo historiador dirige a la socialdemocracia: traición, conformismo y hasta complicidad con el fascismo. ¿No hay ahí ese punto de exageración tan propio de los debates entre ideologías fraternas? Ya hemos dicho que el autor no se coloca en el bando comunista para atacar al socialista, sino que ajusta las cuentas a todos, y no recurriendo a alguna miseria común, sino a un factor de prestigio para ambos como es el progreso. Tiene que tenerlo muy claro para arriesgarse a tanta provocación.

Cuando la tesis XI denunciaba el conformismo socialista, no invocaba el miedo de los obreros a la represión, ni el desgaste de una lucha entre facciones, sino un elemento vigente sobre todo en los momentos de mayor éxito: el concepto salvífico de trabajo en versión secularizada. El trabajo no como conquista de la humanidad del

trabajador sino acompañamiento de una salvación que le venía de fuera, en el sentido de que lo que iba a producir la superación del capitalismo y el fin de todos sus males sería el trabajo industrial técnicamente organizado. Se esperaba entonces de los obreros que no se rebelaran contra las máquinas sino que se sometieran a su lógica. Los seguidores del «materialismo científico» que encontramos tanto en las filas de la II como de la III Internacional (con Kautsky y Lenin a la cabeza, respectivamente) no concebían el socialismo en ruptura con las coordenadas claves de la civilización burguesa (Traverso, 1996, 169-180). A ellos les bastaba con sustituir la ley capitalista del beneficio por el principio solidario de «cada cual según sus posibilidades y a cada cual según sus necesidades». Pero sin tocar el esquema civilizador marcado por la industria, la técnica, la ciencia y, en definitiva, por el progreso. Benjamin sí advierte que el progreso técnico puede significar un regreso social. El dominio sobre la naturaleza, gracias a la técnica, estaba teniendo efectos colaterales que afectaban al ser o no ser del hombre emancipado; afectaban a la relación del hombre con la naturaleza y con el otro hombre, relación que se traducía en ambos casos en explotación y no en liberación.

La primera reacción de Benjamin es, como ya vimos en las dos tesis anteriores, una apología de la acción frente al conformismo. Los nombres de Rosa Luxemburg y Auguste Blanqui representan el activismo decidido basado en la conciencia de la injusticia. La indignación que provoca la injusticia es el motor de la liberación política que nadie puede detener ni obstruir. Lo que ocurre es que la indignación no basta. El activismo subsecuente puede, como le ocurrió a Blanqui, acabar dando vueltas sobre sí mismo, sin salida posible. El activismo puede generar un movimiento de acción y reacción que acabe siendo retorno de lo mismo. A Benjamin le dio que pensar el hecho de que el mayor debelador del progreso acabara, al final de sus días, resignado con la idea del eterno retorno. Para alguien como él, convencido de que progreso y eterno retorno coinciden, resultaba de lo más dramático ver ahora en el infierno del eterno retorno al crítico feroz del progreso. No bastaba la indignación, había que tomar distancia de los acontecimientos, como los monjes de la tesis X, y pensar a fondo un fenómeno tan voraz como el progreso, capaz de metamorfearse en su contrario, en la ideología del eterno retorno de lo mismo. Es lo que se propone esta tesis XIII.

Para empezar, hay que hilar fino en la crítica. No podemos perder de vista que la idea de progreso nos habita. Asociamos la idea del tiempo con la felicidad. Si en el orden privado esperamos que los

problemas personales se solucionen con la caída de la hoja (del calendario), en el social y político confiamos que las nuevas investigaciones encuentren remedios a las enfermedades que padecemos, y que las nuevas técnicas mejoren las condiciones materiales de vida. La crítica al progreso no puede significar renunciar a esas expectativas basadas en la experiencia, tan generalizada, de que cada vez nos va mejor. No se trata por tanto de volver a las cavernas, ni de caer en brazos del oscurantismo tradicionalista que niega la fe ilustrada en las capacidades del hombre.

¿De qué se trata entonces? De la caricatura del progreso ilustrado tan bien expresada en la frase inicial de Joseph Dietzgen que Benjamin cita con un punto de sarcasmo. Decir en 1940 que la causa socialista estaba más clara que nunca y que el pueblo que había votado a Hitler era de lo más inteligente, resultaba demoledor... para el autor del diagnóstico. La razón de esa cadena de errores residía en una concepción dogmática del progreso. Convertir el progreso en dogma o norma consiste en colocarlo como el objetivo de la humanidad. Naturalmente que el progreso es impensable sin la humanidad pero, ya lo hemos dicho, no es lo mismo tomar a la humanidad como medio para alimentar y servir al dios del progreso que someter el potencial instrumental del progreso a los intereses de la humanidad. Adorno precisa en un comentario a esta tesis que una concepción *comme il faut* del progreso debería consistir en «salir de la órbita, incluso de la que marca el progreso, porque esa órbita es naturaleza, dado que consiste en que la humanidad interiorice lo natural y dé cobijo a esa dominación que ella ejerce sobre la naturaleza y gracias a la cual se prosigue la de la propia naturaleza. Por eso se podría decir que el progreso tiene lugar cuando deja de serlo»[1]. El progreso dogmático consistiría entonces en organizar la historia con los criterios de la naturaleza. Empezamos creyendo que hacer historia progresista es dominar la naturaleza y no nos damos cuenta de que al hacerlo así estamos imitando a la naturaleza. Lo que conseguimos entonces es ampliar y aplicar la estrategia darwinista de la naturaleza a la propia historia, es decir, acabaremos tratando al

1. Remito de nuevo a Adorno, 1969, 2, 37. Pese a la complicidad, se ha señalado la diferencia entre Adorno y Benjamin en este punto. Adorno vislumbra un progreso «bueno» que consistiría en salirse de la órbita del progreso «malo». Benjamin se enroca en la crítica al progreso y duda de un progreso bueno cuando la única bondad en la que piensa la expresa en términos de «saltar fuera del *continuum*» o «sujetar brutalmente» el freno de emergencia, «interrupción», etc. (GS V, 592 ss.), términos en las antípodas de la continuidad que lleva implícito el término de progresión o progreso.

hombre como si fuera naturaleza. La *Menschengeschichte* se ha convertido en una *Naturgeschichte*.

Esa visión dogmática del progreso se expresa, dentro de la socialdemocracia, de tres formas. En primer lugar, como confusión entre progreso técnico de la humanidad, es decir, adelanto en destrezas, y progreso de la humanidad en humanidad. No podemos negar a la ciencia y a la tecnología modernas colosales conquistas. Y, sin embargo, sigue siendo válida la pregunta de Sócrates en el diálogo platónico *Cármides o de la sabiduría*. El texto describe cómo sería un mundo organizado científicamente: los pilotos serían seguros como máquinas; los médicos, unos maestros de la salud; no correríamos riesgos inútiles en guerras o traslados; tendríamos zapatos a medida y trajes buenos y bonitos. «Mas lo que todavía no acabo de saber, mi querido Critias, es si por vivir con arreglo a la ciencia viviríamos bien y seríamos felices»[2], dice Sócrates en voz alta. Sócrates tiene claro que no todo conocimiento produce felicidad, de ahí la búsqueda del conocimiento que la procure. A la hora de responder a tan severa pregunta podemos tener el sentimiento de que gracias a la ciencia y a la técnica el hombre puede con todo: puede vencer el hambre, las enfermedades, mejorar las condiciones de vida... pero, pese a todo, el hombre se siente más amenazado que nunca y esta vez por sus propias obras. El mismo hombre que descubre el átomo que cura el cáncer puede fabricar la bomba atómica con la que destruir su propio mundo. La concepción dogmática del progreso es lo que diferencia un uso u otro de los conocimientos tecnocientíficos o, dicho de otra manera, el divorcio entre la humanidad del hombre y sus destrezas o conocimientos se debe a la pretensión dogmática del progreso.

El autor de el *Libro de los Pasajes* o de *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, cree en un progreso al servicio de la humanidad del hombre. Eso es lo que se desprende del estudio que dedica a la irrupción en el siglo XIX de la moderna tecnología. Le llama particularmente la atención el repetido hecho de que las innovaciones científicas o tecnológicas tomaran la forma de restituciones históricas: las primeras fotografías imitaban a la pintura; los primeros vagones de ferrocarril fueron diseñados como carruajes; las primeras lamparillas de luz eléctrica parecían llamas de gas; el hierro trataba de imitar a la madera y la bicicleta fue bautizada como «caballo del apocalipsis». Las primeras construcciones de hierro y

2. Platón, *Cármides*, en *Obras Completas,* Nueva Biblioteca Filosófica, 1927, 246.

vidrio se parecían a basílicas romanas, mientras que los primeros almacenes «parecían haber sido copiados de los bazares orientales» o inspirados en la arquitectura griega clásica[3]. Lo que nos quiere decir queda apuntado en una cita de Jules Michelet: «... en el sueño en el que cada época contempla en imágenes la época que vendrá, esta última aparece ligada a los elementos de la proto-historia, es decir, a una sociedad sin clases...» (GS V/1, 217). Esto quiere decir lo siguiente: la época actual recurre a imágenes del pasado para expresar la capacidad emancipatoria de los tiempos actuales, gracias a la técnica. Ese pasado al que recurre expresa, bajo la forma de sueños, las aspiraciones utópicas de la humanidad, aspiraciones que ahora pueden realizarse. Las posibilidades técnicas que el hierro y el acero ofrecían a la construcción, no sólo democratizaban el arte, sino que permitían a la vida ordinaria conformarse con lo que otrora sólo se significaba simbólicamente. Todo eso demuestra «cuán atrapada estaba, en sus inicios, la producción tecnológica a un sueño» de felicidad (GS V/1, 213). No hay mayor declaración de amor a favor de la técnica.

Lo que Benjamin constata en su viaje por *Los Pasajes*, cincuenta años después, es que de aquello no queda nada. Aquellos sueños de felicidad o ensoñaciones con los que la humanidad saludó a la técnica han quedado fosilizados en dormiciones o reducidos al olvido. La única realidad contante y sonante son unos productos técnicos que han ocupado el lugar de los viejos sueños. Son las nuevas mercancías las que nos hacen soñar lo que ellas quieren. Cuando vemos un coche en un escaparate no soñamos con las prestaciones del automóvil sino con el prestigio social que representa. El progreso ha desplazado a la humanidad.

Ese desplazamiento no sólo supone sustitución del hombre por la máquina, sino la aparición de la guerra[4]. La guerra es el resultado de un desequilibrio entre las capacidades técnicas y los elementos básicos que conforman el «bienestar de la humanidad», a saber, las expectativas de la sociedad, el bienestar de los individuos y la democracia, entendida como traducción política del poder ascendente de las masas.

3. Las referencias de Benjamin están tomadas fundamentalmente de *Passagenwerk* (GS V; en este caso, p. 98).

4. En su estudio sobre el fascismo alemán Benjamin recoge una frase del escritor conservador Léon Daudet que resumía un informe sobre un salón del automóvil con esta expresión: «L'automobil c'est la guerre». Era una forma gráfica de relacionar la guerra moderna con la técnica. Cf. «Theorien des deutschen Faschismus», en GS III, 238.

Cuando no somos capaces de utilizar los aviones para fecundar la tierra desde lo alto, la sembramos de fuego desde el cielo; y cuando somos incapaces de aplicar nuestros saberes al encauzamiento del curso de las aguas, llenamos las trincheras de sangre[5]. Desde el momento en que la técnica se disocia de la razón práctica y en vez de definir sus objetivos por el bienestar o la felicidad de los hombres, lo hace en función de cualquier otro interés (el poder o el dinero), el resultado es la guerra, porque es el interés más interesado ya que destruye físicamente al otro. Benjamin toma prestada la frase «el automóvil es la guerra» para explicar que en el origen de la guerra moderna está ese desarrollo espectacular de los recursos, de los ritmos de producción y de las fuentes de energía que no hay manera de consumir debidamente en nuestra vida privada pero de las que tenemos que dar cuenta. La justificación es la guerra. Los desastres que causan las guerras muestran eficazmente «que la sociedad no estaba madura para absorber la capacidad de la técnica, ni la técnica lo suficientemente fuerte como para articular las fuerzas sociales» (GS III, 238). Lo que nos viene a decir es que la guerra es el lugar en el que se consume ese exceso de progreso técnico que no es capaz de metabolizar en usos civiles una sociedad que se mueve a un ritmo menos acelerado. La tesis que defiende Benjamin no sería la de que la guerra haya sido el gran animador y el gran objetivo del desarrollo de las ciencias en los dos últimos siglos (Sánchez Ron, 1992), sino que la guerra es el resultado fatal de un desajuste entre progreso técnico y desarrollo social, dando a entender que la lógica de la técnica funciona independientemente de la sociedad. Con esa tesis la guerra se convierte en una constante de las sociedades modernas porque el ritmo de la humanidad no es el mismo que el de la técnica.

La segunda expresión de la concepción dogmática del progreso es concebirle como el propio de una humanidad infinitamente perfectible, es decir, como un progreso inacabable. La lectura política de esta modalidad dogmática del progreso sería fiar la liberación del proletariado a unas leyes inscritas en la esencia de la historia que se cumplen con la misma inexorabilidad que las de las leyes de la naturaleza. El evolucionismo de las especies sirve de modelo al funcionamiento de la historia. La primera consecuencia de esa confian-

5. «La técnica —que se rebela por haber sido frustrada por la sociedad en su expresión natural— desvía su capacidad de causar daños materiales hacia el material humano». Y así, «en lugar de canalizar el curso de las aguas, llena las trincheras de flujos humanos; en lugar de fecundar la tierra desde lo alto de los aviones, la siembra de fuego» (GS VII/1, 385; Benjamin, 1991, 171).

za en el desarrollo de la humanidad, se entiende que hacia mejor, es el convencimiento de que el capitalismo y la explotación, en cuanto son un obstáculo al progreso, no aguantarán el ritmo y morirán de muerte natural[6]. Estamos en la raíz del conformismo de la tesis anterior. La segunda consecuencia es que si el progreso es inacabable, resulta inalcanzable. Sin final a la vista porque la evolución es interminable lo lógico es devaluar el fin del proyecto a una exigencia moral que guía, sí, la acción, pero que como es inalcanzable permite todo tipo de entretenimiento, de diversión en sentido pascaliano, de compadreo con la realidad. En ese estela se ubicarían quienes, como Eduard Bernstein, declaran sin empacho que «nunca le importó en qué consistiera el objetivo (porque) el movimiento es todo» (Bernstein, 1897-1898, 556). Con esta declaración se cercena cualquier proyecto político que tenga un objetivo distinto del de seguir la corriente. La tercera consecuencia es el saqueo de la naturaleza considerada tan inagotable como la humanidad perfectible. No olvidemos, en efecto, que el progreso de la humanidad se expresa en dominio sobre la naturaleza. A estas alturas de los tiempos pocos dudan de las limitaciones de los recursos naturales aunque los poderosos sigan comportándose como si fueran ilimitados. Sin ir más lejos, titula el diario *Le Monde* un día de la primavera de 2005[7]: «Planeta agotado, progreso amenazado: la alerta de la ONU». Y luego en ladillos: «1.300 expertos levantan acta del estado preocupante de los medios naturales», «El 60% de los ecosistemas que permiten la vida en la tierra están degradados» y «Este deterioro hipoteca las perspectivas del desarrollo».

El dogmatismo progresista se presenta finalmente bajo la forma del desarrollo imparable, irresistible, imbatible. No hay manera de detener el progreso. Si tradiciones milenarias o culturas instaladas en una relación de quietud con la naturaleza osaran hacerle frente, acabarían barridas. Ni siquiera es eficaz de momento para moderar su ritmo la amenaza a la supervivencia del planeta y de la especie humana que ha empezado a sonar. Es como si ese proceso, una vez iniciado por el hombre, tuviera combustible propio y pudiera navegar indefinidamente «en línea recta o en espiral», es decir, en un movimiento asintótico que desplaza el horizonte conforme se le acerca. Pero para Benjamin ese marchamo de imbatibilidad del progreso es un exceso dogmático. Este progreso es tan imparable como aquel

6. «La experiencia de nuestra generación: que el capitalismo no morirá de muerte natural» (GS V/2, 819).

7. En primera del diario francés *Le Monde*, 1 de abril de 2005.

viento huracanado que, en la tesis IX, venía del paraíso y que «nosotros» llamamos progreso. Somos nosotros los que hacemos que sea imparable renunciando de antemano a hacerle frente.

La tesis concluye diciendo que podemos criticar por muchas razones a cada una de las modalidades dogmáticas del progreso. Podemos denunciar la presencia de la guerra en una sociedad que avanza a ritmo de la técnica; podemos señalar la angustia de una humanidad no porque el mundo tenga un final, sino precisamente porque no tenga ninguno; podemos descubrir que el progreso es imparable e imbatible porque hemos renunciado a hacerle frente. Pero, y así concluye esta tesis, si queremos ir al fondo de la crítica hay que dar con el elemento común a todas esas variaciones dogmáticas y es éste: la idea del tiempo como homogéneo y vacío.

Kafka podría ponernos en la pista de lo que se dirá luego. En «La muralla china»[8], cuenta la historia de la torre de Babel, pero de otra manera. Ahora resulta que allá nunca se puso la primera piedra. Siempre nos habían contado que Yahvé confundió la lengua de los albañiles, de modo que uno no entendía la del otro, teniendo todos que abandonar la obra a medio hacer. La verdad, según Kafka, fue algo diferente. En un momento madrugador de la humanidad, cuando todavía «el mundo entero hablaba la misma lengua con las mismas palabras», los hombres tuvieron la feliz idea de permanecer bien avenidos, imaginando un símbolo sobrecogedor que les hiciera estar siempre juntos. Así nació el proyecto de «una ciudad y una torre que alcance hasta el cielo». Pero fracasaron. Según la Biblia porque iban demasiado deprisa y según Kafka, por no tener ninguna prisa. A Dios le intrigó tanta prisa en institucionalizar la unidad y decidió someter este pueblo nómada a la prueba del trabajo industrial. Ya se sabe que no hay concordia que aguante la violencia de la división del trabajo. Y así acabaron, dispersos y divididos. Como si fuera preferible la lucha de clases al uniformismo de las sociedades-sin-clases. Eso es lo que cuenta la Biblia. Pero lo que según Kafka preocupaba a Yahvé no era el poder absoluto de una ciudad sobre el mundo entero, sino el imperio del tiempo anónimo. Para los contemporáneos de la torre, como para nosotros, el tiempo no era precisamente un bien escaso. Al contrario, «pareciera que cada cual tuviera ante sí siglos de tiempo para trabajar a su aire». Pensaban que siempre habría tiempo y por eso nunca empezaron la obra.

8. Citado por S. Moses, 1992, 9 ss. Cf. también F. Kafka, «Beim Bau der chinesischen Mauer», en Íd., 1989, 51-63.

Kafka sabía que este talante tan confiado ante las posibilidades del tiempo se asentaba en lo más genuino del pensamiento moderno, eso que se ha dado en llamar *razón histórica*: que la historia está animada de una fuerza interior que es inagotable, imparable e imbatible. Nadie está en el secreto de esa razón histórica ni nadie sabe el día y la hora de un final feliz. Lo que se pide al hombre es que se deje acunar por la fuerza de los acontecimientos porque la historia camina siempre hacia mejor. «¿Por qué», se pregunta Kafka, «agotarse desde ahora hasta el límite de sus fuerzas?» ¿Por qué, en efecto, gastar energías en poner la primera piedra si el tiempo se encargará de que la obra se haga? La consecuencia fatídica de esa confianza en el tiempo es que nunca se puso la primera piedra. El empeño por construir una gran torre tendría sentido si el tiempo tuviera un plazo. Cuando el tiempo es limitado, como en el caso de la existencia del hombre individual, cada acción concreta tiene sentido. Uno se la juega en cada instante y así el éxito o el fracaso tiene que ver con la acción. Pero esta manera de pensar desaparece cuando nos referimos a la especie humana o a la vida de las sociedades y de los pueblos. La experiencia individual da paso a la razón histórica y el tiempo «vacío y homogéneo» ocupa el lugar del tiempo emplazado. «Sólo crecía el saber-hacer y con él, las ganas de pelearse», dice el cronista. Por eso los nietos abandonaron la idea.

14

LA NUEVA HISTORIA COMO ACTUALIZACIÓN DEL PASADO FRACASADO

O POR QUÉ LA REVOLUCIÓN CONSISTE EN TIRAR DEL FRENO DE EMERGENCIA

Tesis XIV

Origen es la meta.

(Karl Kraus, Palabras en versos I*)*

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo repleto de ahora[1]. *Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de* ahora, *que él arrancaba del* continuum *de la historia. La Revolución francesa se entendía a sí misma como una Roma que retornaba. Citaba a la Roma antigua de la misma manera que la moda cita un traje de otros tiempos. La moda tiene buen olfato para detectar lo actual sea cual sea el recoveco del pasado en el que esa actualidad se mueva. La moda es el salto del tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en la que manda la clase dominante. El mismo salto, realizado bajo el cielo despejado de la historia, pasa a ser el salto dialéctico, la revolución tal y como la entendió Marx.*

Ursprung ist das Ziel.

(Karl Kraus, *Worte in Versen I*)

Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war

1. Traduzco «Jetztzeit» por *ahora* porque así lo hace Benjamin en su versión francesa (lo traduce por «présent», así, entrecomillado, para dar a entender que se trata de un ahora singular, pues se refiere a la capacidad de presente que tiene el pasado).

für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte heraussprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau so wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert. Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen hat.

1. EXPLICITACIÓN

Preside esta tesis una frase enigmática de Karl Kraus —«Origen es la meta»— que es, sin embargo, santo y seña del pensamiento benjaminiano. Es la fórmula que esconde su interés ilimitado por la memoria. La encontramos en su primera construcción filosófica dedicada al lenguaje. Ahí resulta que la verdad del lenguaje humano consiste en peregrinar a través de las palabras hasta dar con el nombre. Poner el nombre a las cosas era lo propio del lenguaje adámico que el hombre perdió con su expulsión del paraíso por querer imponer, como Dios, el nombre, en vez de escuchar, como Adam, el ser lingüístico de las cosas. La meta del lenguaje era ya llenarse de origen. Pero esa tarea es de difícil cumplimiento porque del paraíso viene un viento huracanado que nos empuja hacia adelante. La historia del hombre está marcada, desde su origen, por la dificultad de volver o, si se prefiere, por la necesidad de seguir. La frase de Kraus más que un apoyo es un desafío. La tesis trata de responder a ese reto. La clave son dos términos que se ofrecen como piedras angulares: *construcción* y *ahora*. No olvidemos que estamos tratando de comprender la historia y de hacerla. Con el pasado —materia de la historia— podemos hacer dos cosas muy diferentes: construir o reconstruir. La reconstrucción es restauración de lo que una vez fue. La construcción, por el contrario, es hacer con las ruinas una creación, una obra nueva. Lo que nos puede llevar en un sentido u otro es la atención que prestemos al *ahora* que no es más que lo que tiene de novedad, aunque sea en potencia, el pasado ruinoso. La política, como la moda, se nutre del pasado, cita el pasado. La cita que hace la moda no produce nada nuevo porque elige aquellos momentos que confirman la seguridad y el confort de aquellos a los que viste. También la Revolución francesa citó el pasado romano pero buscando en ello acicate para las novedades que quería aportar a su tiempo. Un salto del tigre al pasado, en ambos casos, sólo que uno para

divertir a los que mandan y el otro para cambiar su mandato. El salto productivo, revolucionario, al pasado es el que se apropia de lo que el pasado tiene de *ahora*, esto es, de actualidad pendiente. La meta del presente es rescatar ese *ahora* del pasado, por eso se puede decir que la meta es origen, es decir, consiste en cargarse de origen y traerlo al presente. Notemos que la imagen del salto del tigre al pasado corrige a la baja las pretensiones del exergo. Si sólo se dice «origen es la meta» parecería que el origen está a disposición de cualquiera que se plantee una meta. Pero no está a disposición, sino que supone un gran esfuerzo. El encuentro con el *ahora* está rodeado de fugacidad y eventualidad. Si la sustancia de la meta que espera al hombre y a la historia consiste en recuperar todo el pasado, es decir, en rehacer todo el camino hacia atrás, hay que reconocer que al hombre sólo le es dado dar un salto hacia atrás de vez en cuando. Todo el pasado frustrado es un clamor de esperanza, pero al historiador sólo le es dado escuchar los ecos que fugaz y ocasionalmente le llegan de ese valle de lamentos. La revolución que propicia Benjamin es así de modesta.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

La frase de Karl Kraus no es un adorno, bien al contrario, es un aguijón que acompaña a Benjamin desde el principio. Otra cosa es que sea de recibo lo que quiere decir, porque para el sentido común una cosa es el punto de partida y otra, el de llegada. Y porque son distintos, hay historia. Ahora bien, Benjamin se arranca diciendo que el origen no es un punto que hemos dejado atrás sino un tiempo que tiene mucho más que ver con el «todavía no» que con el «ya no más»; y habla de una meta que mira al pasado en lugar de al porvenir para concluir que «origen es la meta»[2]. Esto necesita una aclaración.

2. «El origen, aunque sea una categoría histórica, no tiene nada que ver con la génesis de las cosas. No designa el devenir de lo que ha nacido, sino más bien lo que está naciendo en el devenir y en lo que pasa. El origen es un torbellino en el río del devenir y lleva en su ritmo la materia que él mismo engendra. El origen no se da a conocer en la existencia desnuda, manifiesta, de lo fáctico, y su ritmo sólo es aprehensible si tenemos en cuenta dos cosas. Hay que entenderlo, en primer lugar, como restauración, restitución, y, de otra, como algo siempre inacabado y abierto. Cada vez que se manifiesta el origen vemos cómo se define esa figura que no cesa de confrontarse con el mundo histórico, hasta que consigue realizarse en la totalidad de su historia. En consecuencia, el origen no surge de los hechos constatados, sino que tiene que ver con su pre- y posthistoria... Lo que es objeto del descubrimiento es lo auténtico —el sello del origen en los fenómenos—, un descubrimiento que se alía de manera singular con el reconocimiento» (GS I/1, 226 ss.).

La centralidad del concepto de memoria es inexplicable sin la carga de futuro que tiene en Benjamin el concepto de pasado. Y esa intuición le viene de antiguo, desde su temprana teoría del lenguaje[3]. Benjamin echó mano de la Biblia para articular su teoría del lenguaje porque veía en ella un laboratorio del lenguaje —al fin y al cabo lo suyo es «revelar» algo— (GS II/1, 145). Pues bien, el Génesis, según Benjamin, distingue tres modos del nombrar: en Dios, en el hombre adámico, y en el postadámico.

En Dios el nombre es *creador* porque la palabra de Dios crea; y es también *conocimiento* porque esa palabra creadora da nombre y el nombre expresa lo que la cosa es. En Dios hay una relación absoluta entre nombre, conocimiento y creación.

En el Adam del paraíso, la cosa cambia. Dice Benjamin que «de todos los seres el hombre es el único que nombra él mismo y el único a quien Dios no ha nombrado» (GS II/1, 149). Dios crea al hombre, pero no le nombra para no someterlo al poder de la lengua; ésta, por el contrario, brota libremente en él y con ella el hombre denomina al resto de la creación. Eso quiere decir que si el hombre nombra a las cosas es porque conoce su ser espiritual: hay una complicidad entre el nombre y la cosa, de suerte que el nombre expresa cumplidamente lo que la cosa es. Se produce en el nombre adámico ese encuentro mágico entre el nombre y el ser de las cosas. La palabra adámica se ajusta a la realidad.

La nuestra es una era *postadámica* en la que se ha perdido esa complicidad esencial entre palabra y ser espiritual de la cosa. El nombre que da el hombre a las cosas ha perdido la capacidad de expresar el ser de las cosas. Ahora las palabras sirven para comunicarnos entre los hombres. Esa comunicación no es la que era en la etapa paradisíaca. El hombre adámico, en efecto, sólo conocía una sola lengua porque el nombre designaba la cosa, es decir, en el nombre la lengua era perfectamente conocedora de lo designado. No tenía sentido preguntarse por lo que la cosa era —preguntarse por el bien y el mal— al margen del nombre, pues el nombre era conocimiento y, por tanto, lo bueno y verdadero. La palabra adámica dispensa de la necesidad del juicio (preguntarse por el mal y por el bien), porque la misma palabra desvela la naturaleza de la cosa. Por eso, señala Benjamin, el «Árbol del Bien y del Mal» carece de nombre. El juicio sólo aparecerá cuando el nombre pierda su vigor adámico.

3. W. Benjamin, «Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen» (GS II/1, 140-157) (trad. esp., «Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres», en Benjamin, 1970, 139-155).

Cuando el hombre pretende conocer el bien y el mal, al margen del nombre, abandona el paraíso. Y esto porque el hombre trata de imitar a Dios pretendiendo crear algo con una palabra propia. Quiere que las cosas sean lo que significa ese nombre que él impone arbitrariamente. El nombre ya no cuenta porque no es el resultado de una escucha del ser lingüístico. En castigo y en su lugar aparece *la palabra humana* que no expresa lo que las cosas son, sino que sólo sirve para que nos digamos unos a otros algo de lo que percibimos de las cosas. El hombre inventa ahora muchas palabras para acercarse a ese núcleo de las cosas que ya nos es ajeno desde que quisimos hacerlo a nuestra imagen y semejanza. La palabra humana ha perdido «la propia magia inmanente, para convertirse en expresamente mágica» (GS II/1, 150). Se ha producido un desencuentro entre la «esencia espiritual» y la «lingüística» que hubiera cristalizado en el nombre. A la palabra sólo le queda o bien imitar a Dios, tratando de crear algo con la palabra (se produce entonces la pérdida de la «magia» y la caída en lo «mágico») o bien traducir lo que el mundo dé a entender. Esa inadecuación entre el nombre y la cosa explica la pluralidad de lenguas; eso es lo que hace que las cosas estén *superdenominadas*. Ningún nombre agota «el ser espiritual», sino que nos aproximamos a él gracias a palabras sucesivas, a sucesivas aproximaciones. En el lenguaje postadámico, una vez rota la magia comunicativa entre la «esencia espiritual» y la «lingüística», adquiere todo su sentido la recomendación inicial de Benjamin: la de mantener presente la diferencia entre lenguajes, pues las denominaciones, por muchas que sean, no aciertan a expresar, cada una por separado, el ser espiritual de la cosa.

En la fase postadámica, que es la nuestra, hay un abismo entre la nobleza del nombre adámico y la vulgaridad de las denominaciones postadámicas, es decir, entre la agudeza cognitiva que puede alcanzar aquella palabra que acierte a expresar la esencia espiritual de la cosa y los nombres del diccionario que son pálidos reflejos de lo que las cosas dan a entender. En la fase actual, en la que hay que echar mano de tantas palabras para aproximarnos a la realidad, la tarea del hombre sobre la tierra es pasar de la cháchara, de las *sobredenominaciones*, a la palabra justa. El papel del lenguaje —que es el de la vida— consiste en aproximarnos al carácter nominativo que tuvo el lenguaje adámico. Es una larga marcha hacia el origen, hacia el nombre, hacia el ser espiritual o lingüístico. ¿Y cómo puede el filósofo llevar a cabo la ingente tarea de depurar tanta palabrería si le está vedado el atajo de la revelación? «Esta tarea sólo puede llevarse a cabo mediante el recurso a una memoria que se remonta a la percep-

ción originaria» (GS I/1, 217). La memoria aparece en relación al nombre adámico, al paraíso perdido.

La tarea de depuración lingüística no es sólo un asunto estético o epistemológico, sino también moral. Las cosas viven como una injusticia el que no se las nombre adecuadamente, de ahí que la denominación ajustada es un asunto de justicia (Valladolid, 2003, 136-144).

En esta teoría del lenguaje asoma algo que no cesará de aumentar a lo largo de toda la obra de Benjamin, a saber, que la utopía es una reactualización de lo original. Lo que hará luego será dar contenido material a esa historia que de momento es sólo lenguaje. En este momento lenguaje equivale a verdad y eso quiere decir que el hombre y el mundo deben ser entendidos como textos que funcionan con la lógica del lenguaje, es decir, la verdad del hombre y la del mundo tiene que atender, igual que el lenguaje, al origen y a la meta. Si la verdad tiene un sentido, ése consiste en restaurar el origen.

Esto se dice pronto pero ¿cómo se concreta? Admitamos que entre esos dos polos tiene que haber una tensión pues cada uno mira en un sentido diferente: el pasado es pasado y el futuro, futuro: ¿cómo avanzar mirando hacia atrás? La primera respuesta de Benjamin es «por la repetición». El origen del lenguaje está compuesto por unos pocos y fundamentales nombres o ideas que están grávidos de posibilidades. Los intentos de concreción histórica son como ensayos o repeticiones de esas posibilidades que encierran las ideas originarias. Cada repetición es la actualización de alguna de esas virtualidades. Pensemos por ejemplo en la idea o nombre de «revolución»: los intentos de Espartaco, la Revolución francesa o la Comuna de París son repeticiones de la idea originaria que de esa manera va librando sus posibilidades hasta que se consuma. Es sobre todo en las obras de arte donde reina el concepto de repetición. Tomemos el concepto de alegoría que anima el Barroco. La alegoría, es decir, la atención a lo que tienen de protesta los huesos y ruinas, ha sido objeto de interés para la Antigüedad, el Barroco y la Modernidad. Cada una de estas visitas supone un paso hacia el futuro en la medida en que activa una posibilidad del origen inédita hasta ahora. Como se puede ver, origen no es exactamente comienzo. Uno y otro son conceptos que envían a un momento histórico, pero mientras que ese momento, en el origen, no se agota en lo que fue una vez, pasa a ser, en el comienzo, un punto de partida que deja de ser cuando ha tenido lugar[4]. El origen es fuente; el comienzo, punto de partida.

4. Moses, 1986, cita a Benjamin —«El origen, aun siendo una categoría absolutamente histórica, no posee, sin embargo, nada en común con la génesis» (GS I/1, 226)— y lo comenta así: «La aparición siempre renovada de una misma idea primor-

Algo hay, sin embargo, en esa explicación que no acaba de convencer a Benjamin. Para que haya novedad o avance en la repetición tiene que activarse algún aspecto virgen del pasado: ¿puede hablarse realmente entonces de repetición?, ¿cómo ser fiel al pasado y construir al mismo tiempo un futuro? El puesto de honor que ocupara el concepto de repetición en *El origen del drama barroco alemán* deja paso a una crítica sin contemplaciones. La repetición sólo atrae a lo mismo; es el retorno de lo de siempre. El ambicioso programa insinuado en la frase de Kraus —construir un futuro que supusiera la conquista del paraíso perdido— se queda en la teoría de la repetición en mera caricatura, en repetición eterna de lo de siempre. Así no se va a ningún sitio. Abandonemos pues la idea de repetición.

Desechado el concepto de repetición para explicar el origen porque así no hay manera de poner de relieve el aspecto de novedad, propio del origen, Benjamin lo relaciona con la memoria. Ir al origen es hacerse eco de las exigencias de esperanza o de justicia de un pasado frustrado y que habitualmente se da por clausurado, es decir, por perdido. «El olvido concierne siempre a lo mejor, porque concierne a la posibilidad de la redención», dice Benjamin comentando a Kafka[5]. Lo olvidado o dado por perdido es el deseo de salvación que es lo más importante de una existencia porque es eso lo que puede convocar la respuesta de redención. Para bien remachar el carácter redentor del viaje al origen, Benjamin compara al «bienaventurado caballero» que se lanza impetuosamente hacia su pasado con el «caballero desdichado» que a lomos de su corcel se dispone a correr hacia adelante en busca de un futuro[6].

Pero ese viaje no es nada fácil. Ocurre, en efecto, que el origen hacia el que cabalga es un paraíso perdido, es decir, de él nos separa el olvido que es algo peor que el foso construido por los enemigos que antaño nos pudieran haber expulsado. El olvido es un abismo que pone al paraíso al abrigo de todo asalto o de todo salto. La normalidad con la que aceptamos la lógica del progreso tiene que ver con la inconsciencia que provoca el olvido. No sabemos lo que

dial bajo forma de fenómeno original priva a la idea de origen de su connotación de comienzo (primera manifestación en el tiempo de una serie continua de acontecimientos) y la califica más bien como principio permanente de estructuración del devenir» (817).

5. «Franz Kafka», en GS II/2, 434 (trad. en Benjamin, 1970, 235).

6. GS II/2 436 (trad. en Benjamin, 1970, 236). Quien acaba personificando a ese «caballero bienaventurado» es el propio Sancho Panza quien, liberado de las misiones que trazaban los libros de caballerías a los caballeros andantes, se dispone a proseguir las locuras de su señor libre de toda intencionalidad.

hemos perdido, por eso corremos alegremente hacia adelante. Benjamin expresa esa experiencia al hablar de «un viento huracanado que sopla del fondo del olvido» (GS II/2, 436). Eso significa que la memoria no sólo va a contracorriente, sino que además tiene que luchar contra una racionalidad fundada en el olvido, con lo que todo atisbo de memoria será sospechoso de irracionalidad y políticamente incorrecto. Como en el Macondo de García Márquez, la gente padece la enfermedad del olvido, por eso no sabe lo que ha perdido. ¿Cómo dirigirse entonces al origen, cómo cultivar la esperanza si no hay conciencia de desesperanza?

«La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo repleto de *ahora*», responde el historiador benjaminiano. La respuesta es un trabajo de construcción. Ya sabemos que ése es un término mayor en la arquitectura benjaminiana (GS V/1, 587). La reconstrucción es restauración de lo que ya existió. Su novedad es la que hubo. La construcción benjaminiana no es restauración sino creación de algo nuevo inspirado no en los planos originales sino en las ruinas. La construcción supone precisamente la destrucción. No importa que hayamos olvidado el paraíso o que no tengamos una idea exacta de la justicia, ni de la salvación. Están las ruinas de todo ese pasado paradisíaco, es decir, el sudor, las injusticias y la muerte. Ahí late, para quien quiera escucharlo, un *ahora*.

Expresado en términos temporales, diremos que la construcción es la presencia del pasado en el presente, pero no de cualquier pasado sino de uno que nunca estuvo presente, ni llegó a hacerse presencia. Para explicar la importancia de la destrucción a la hora de la construcción, precisa un texto anterior a la tesis que «el interés que tiene por el pasado el historiador materialista es, por un lado, interés ardiente por su volatilidad, por haber dejado de ser y fundamentalmente por su estar muerto. Estar bien seguro de ello es la condición necesaria para poder citarlo y animarlo. En una palabra: pertenece al campo de interés del historiador... la afortunada prueba de tener que habérselas con objetos que verdadera e irrevocablemente son historia» (GS V/1, 459). La construcción trabaja con materiales que «ya son historia», es decir, forman parte de un pasado que hoy no tiene ni interés, ni vigencia. Todavía podemos precisar algo más en qué se fija la mirada del historiador para que su obra no sea reconstrucción repetitiva sino construcción creativa: «La mirada que dirige a las cosas despreciadas, apócrifas, es lo que en realidad hace su fuerza» (GS II/2, 505). Lo que fue aplastado por la obra destruida es lo que explica que el trabajo del historiador no sea reconstrucción

sino construcción. Saber ver lo realmente novedoso o actual del pasado es lo propio del historiador educado en la escuela de Benjamin. El *ahora* del tiempo pasado está compuesto con materiales de desechos: lo que se fue por el sumidero de la historia, lo que ha dejado de ser, lo que yace inerte, lo que es pasto de la historia.

La técnica de esta singular construcción de la historia es, como ya hemos visto, la cita. Aunque no vale citar de cualquier manera. Hay citas que construyen y otras que reconstruyen, aunque formalmente parezcan que hacen lo mismo. La Revolución francesa y la moda, por poner dos ejemplos, viven de citas, pero así como para Robespierre en la antigua Roma había momentos olvidados que podían fecundar la revolución que se traía entre manos, para la moda los viejos atuendos no aportan nada porque no cambian nada. Una y otra cita son «un salto de tigre al pasado», pero con un resultado desigual ya que en el primer caso produce una revolución de los tiempos que corren y, en el segundo, una confirmación de la clase social que está ahí. Y no es que le falte a la moda olfato para detectar lo que hay de novedoso en el pasado. Al contrario, pero ella selecciona bien para que la novedad de cada temporada no desestabilice a la sociedad que viste, sino para que, por el contrario, se sienta a gusto.

Notemos que el «salto del tigre al pasado» es un gesto hermenéutico puesto que se trata de interpretar la historia teniendo en cuenta partes del pasado que se suelen pasar por alto. Y es también un gesto político: no se ensucia el historiador las manos en vano al tener que recoger desechos, ruinas y cadáveres. El historiador se tiene que transformar en un trapero si quiere sorprender el sentido de una historia que tenga en cuenta esos trapos. La mirada del trapero, la experiencia de vivir del otro lado de la historia, no se enseña en ningún manual al uso. Lo que guía el sentido del historiador en la investigación es lo que digan esos desechos. Ese sentido está hecho de protestas por su estado de injusticia y de preguntas por la justicia.

La tesis acaba buscando la complicidad de Marx. Lo que caracterizaría a la revolución propugnada por Marx sería introducir en el proceso histórico una novedad que si, por un lado, interrumpía la lógica del beneficio del capitalismo burgués, era imposible, por otro, sin el concurso de las contradicciones de esa sociedad burguesa que se trataba de superar. Todo lo contrario de la moda que se sirve del pasado como sedante del presente. La verdad es que Benjamin trata a Marx en este caso, como cuando le pone de su parte en la crítica del progreso, con guante blanco, porque este mismo Marx había fustigado sin piedad las ensoñaciones romanas de los jacobinos. En

El 18 Brumario de Luis Bonaparte deja escrito que sólo una revolución de tipo burgués puede inspirarse en el pasado pero, eso sí, «para anestesiar su propio contenido» (el de la revolución, claro). Una revolución proletaria, sin embargo, «no extrae su poesía del pasado sino sólo del futuro»[7]. Benjamin, que tenía que conocer pasajes tan citados, los pasa por alto para poner a Marx de su parte. Esta benevolencia quizá esté más fundada de lo que parece. ¿Acaso no escribía Marx en París que «desarrollamos los nuevos principios del mundo a partir de los principios (ya existentes) del mundo»? Y era así porque estaba convencido de poder mostrar «que el mundo está poseído, desde tiempo atrás, por el sueño de una cosa de la que sólo tiene que poseer la conciencia para poseerla realmente. Se mostrará que no es cuestión de dar carpetazo conceptual alguno entre pasado y futuro, sino que se trata de la per-fección (o realización) de los pensamientos del pasado. Se pondrá en evidencia, finalmente, que la humanidad no inaugura ningún trabajo nuevo, sino que lleva a efecto su vieja tarea, pero con conciencia»[8]. La explicación que da Marx del capital como apropiación de la plusvalía del trabajador tiene un componente anamnético evidente. Lo que deslegitima al capital es el silenciamiento o cosificación de todo ese pasado de sufrimiento que va unido al término de plusvalía, es decir, de apropiación por parte del capitalista de un valor que no es suyo y de desposesión de un valor que es del otro, del trabajador.

Con Marx o contra Marx, Benjamin lo tiene muy claro: el cambio revolucionario sí extrae su poesía del pasado, es decir, no consiste en romper con el pasado, sino en citarlo. Esto sí que va contra la idea que instintivamente todos nos hacemos de una revolución. Y, sin embargo, es lo que hizo la Revolución francesa, como hemos dicho: Bruto es celebrado como mártir de la libertad; Roma y Esparta son los lugares donde nace lo político; los tribunos de la plebe son invocados como modelos del ciudadano político... Una forma de expresar la novedad de los nuevos tiempos era precisamente esa soltura en elegir las figuras del pasado que representaran los nuevos tiempos. Por la claridad con la que Benjamin vio esa relación entre presente y pasado, ganó por la mano a un Marx que dudaba entre si mirar hacia atrás o hacia adelante.

7. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (MEW, 8, 115 y 117). Esta idea la expresa de muchas formas en este escrito, por ejemplo: «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos» (Mate, 1981).

8. Carta de Marx a Ruge (septiembre de 1843), en Marx y Engels, 1973, 429-430.

Lo decisivo para la comprensión de la historia que propician el muñeco vestido a la turca y el enano jorobado de la primera tesis es «el salto del tigre al pasado», siempre y cuando no sea como el que da cada temporada la moda. La técnica del salto que aquí interesa está contenido es esta fórmula: «la verdad consiste en el *ahora* de lo cognoscible (del pasado)» (GS VI, 46). La verdad es la actualización o activación de un determinado pasado, de ese que espera ser convocado por el presente para saltar a la luz y darse a conocer. Es un determinado pasado: precisamente el que no está presente porque ha sido desechado por el proceso que ha llegado al presente. La tarea del historiador, como la del ángel de la historia, consiste no en utilizar el pasado para representar el presente y decir con palabras antiguas lo que está ocurriendo hoy, sino en dejar que el pasado nos dé a conocer el presente que él reconoce por su cuenta[9]. Eso es lo que ha hecho la Revolución francesa. Ha producido efectivamente un cambio epocal, pero más allá de esos cambios políticos y sociales, nos ha revelado cómo la humanidad avanza hacia la meta: echando mano de formas desechadas. De esa forma se expresa lo nuevo como actualización del pasado. La paradoja de la revolución es que la gran novedad que anuncia se inspira y se nutre de los desechos de la historia que ha tenido lugar. La famosa «construcción» que la tesis invoca como expresión del tiempo pleno —y, por tanto, como antítesis del tiempo «homogéneo y vacío»— se sostiene sobre esos dos momentos: el de lo destruido y abandonado por el hilo histórico que ha triunfado; y el de ese *ahora* del tiempo pasado que irrumpe en el presente y desestabiliza el presente del hilo histórico triunfante.

Ahora podemos volver al exordio que ha presidido todo este itinerario —«origen es la meta»— y preguntarnos: ¿qué pasado cabría actualizar o citar si el origen está contaminado por este presente que es olvido? Lo realmente olvidado no hay forma de recordarlo porque no somos conscientes de que lo tenemos olvidado. Eso nos pasa con el paraíso, definitivamente perdido. El ideal de la redención escapa a la política. Sólo nos queda que hablen las piedras y que lo que fue historia y quedó cosificado por la derrota transmita lo que hay de injusticia en ese olvido que convierte la historia en naturaleza. Eso sí es posible.

Las Tesis avanzan hacia un lugar de modestia. No es la redención, ni la reparación de la injusticia pasada lo que cabe al historia-

9. El historiador tiene que «hacer visible en el tiempo que le da origen a ese tiempo —que es el nuestro— y que él, el pasado, reconoce» (GS III, 290).

dor, tan sólo señalar la vigencia de las injusticias que tuvieron lugar y siguen clamando justicia. No vuelta al paraíso y recuperación de todo el pasado, sino lograr detectar bajo el fracaso o el desecho un hálito de desesperanza y no un estado vegetativo. La desesperanza de los fracasados es la chispa que enciende la esperanza de los supervivientes. «Gracias sólo a los desesperados nos es dada a nosotros la esperanza» (GS I/1, 200). Sólo hay esperanza para nosotros si damos con un lugar donde haya algo de esperanza. No la hay en el presente cuando éste está conformado por los satisfechos o está prisionero por la pinza Stalin-Hitler. Sólo queda el pasado de aquellos que lucharon por una causa noble y quedaron en la cuneta. En los desesperados está la posibilidad de la esperanza. Hay, en esa desesperanza, esperanza aunque derrotada, en estado latente, esperando que unos contemporáneos, mordidos igualmente por la desesperación, la despierten. La única salida es la chispa de esperanza que ocultan los desesperados. Si no latiera esa chispa no serían desesperados, sino entes indiferentes instalados en el momento. «Nunca en la historia del hombre la esperanza fue tan grande, ni nunca tan negativa como en esta guerra, como en este campo», dice un superviviente de Auschwitz (Borowski, 2004, 46). En ese sentido se puede decir que la memoria de los vencidos es el principio de la esperanza.

La respuesta final de Benjamin es que el progreso es, en conjunto, imparable. No se puede cambiar la dirección del tren de la historia, sólo tirar del freno de emergencia, es decir, no se puede salvar todo el pasado. Eso es lo que ocurrirá el día del juicio y no estamos en ese punto. Lo que podemos hacer es salvar determinados momentos del pasado, lograr breves interrupciones de la historia. Benjamin recuerda, para fijar los límites de su modesto plan de memoria, el dicho de un rabino según el cual «el Mesías no piensa cambiar el mundo con violencia, sino ajustarlo sólo un poquito»[10]. Y narra la historia jasídica de unos míseros hombres que un día se pusieron a soñar lo que desearían que les trajera el Mesías: que si dinero, que si un remo, que si un banco de carpintero... Todos eran del lugar menos uno, el más mísero, que estaba acurrucado en un rincón. «Y tú», le dijeron, «¿qué desearías?». El mudo se arrancó de repente: «Quisiera ser un rey poderoso y dominar un gran país y que una noche asaltaran mi palacio los enemigos y que tuviera que huir con una camisa puesta a toda prisa y que escapara a mis enemigos y que llegara hasta este rincón». «¿Y qué habrías ganado con todo eso?», le

10. «Franz Kafka», en GS II/2, 432 (trad. en Benjamin, 1970, 233).

preguntaron. «Una camisa», fue la respuesta[11]. Si la plenitud del origen está vedada a la política, lo que sí puede lograr ésta es conocer su dirección gracias a los tiempos del *ahora* y caminar paso a paso en esa dirección.

11. *Ibid.*, 433 (trad. en Benjamin, 1970, 234).

15

LA RECORDACIÓN COMO INTERRUPCIÓN DE LA LÓGICA DOMINANTE

O POR QUÉ LOS REVOLUCIONARIOS DISPARARON CONTRA LOS RELOJES DE PARÍS

Tesis XV

La conciencia de hacer saltar el continuum *de la historia es propia de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran Revolución introdujo un calendario nuevo. El día con el que comienza un calendario oficia de compendio histórico acelerado. En el fondo, ese día es el mismo que vuelve siempre bajo la forma de días festivos, que son días de recordación*[1]*. Los calendarios no miden el tiempo como los relojes: son monumentos de una conciencia histórica de la que no queda en Europa la menor huella desde hace cien años. En la Revolución de julio se registró un incidente en el que esa conciencia todavía se hizo valer. Al caer la tarde del primer día de lucha sucedió que en varios sitios de París, al mismo tiempo y sin previo acuerdo, se dispa-*

1. Traduzco el término *Eingedenken*, tan decisivo en estas Tesis, por «recordación». Benjamin recurre a una palabra en desuso, dejando otras usuales como *Gedächtnis* o *Erinnerung*, para expresar la novedad de su concepto de memoria. Si tenemos en cuenta en que él la traduce al francés por el término arcaico de *souvenance*, bien podríamos traducirla al castellano por «remembranza». Pero esta palabra resulta tan alejada que he preferido «recordación» porque capta un aspecto esencial del término alemán. *Eingedenken*, en efecto, incluye el término *denken* que, de acuerdo con la explicación heideggeriana (que lo hace derivar del arcaico «gedanc»), connota los significados de *danken* (agradecer) y *Gedächtnis* (memoria). Estaríamos entonces ante un pensar sentido. Recordación viene a su vez de *cor* (corazón). No hace falta extremar la exégesis (como hace con ingenio Andrés Ortiz Osés) para ver en «corazón» una con-razón, es decir, una razón cordial. Digo que no hace falta llegar a ese extremo porque ya en Pascal (*Pensées*, 477 y 479) encontramos una razón cordial o *sapientia cordis* que relaciona la memoria con esa razón sentida. Cuando aquí se hable de memoria será dándole por contenido la recordación.

ró contra los relojes de las torres. Un testigo ocular, que acaso deba su acierto a la rima, escribió entonces:

¡Quién lo creyera! Se dice que indignados contra la hora
estos nuevos Josué, al pie de cada torre,
disparaban contra los relojes, para detener el tiempo.

Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich. Die Große Revolution führte einen neuen Kalender ein. Der Tag, mit dem ein Kalender einsetzt, fungiert als ein historischer Zeitraffer. Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens sind, immer wiederkehrt. Die Kalender zählen die Zeit also nicht wie Uhren. Sie sind Monumente eines Geschichtsbewußtseins, von dem es in Europa seit hundert Jahren nicht mehr die leisesten Spuren zu geben scheint. Noch in der Juli-Revolution hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewußtsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, daß an mehreren Stellen von Paris unabhängig von einander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde. Ein Augenzeuge, der seine Divination vielleicht dem Reim zu verdanken hat, schrieb damals:

Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.

Les classes révolutionnaires ont, au moment de leur entrée en scène, une conscience plus ou moins nette de saper par leur action le temps homogène de l'histoire. La Révolution Française décréta un nouveau calendrier. Le jour qui inaugure une chronologie nouvelle a le don d'intégrer le temps qui l'a précédée. Il constitue une sorte de raccourci historique (eine Art historischen Zeitraffer). C'est encore ce jour, le premier d'une chronologie, qui est évoqué et même figuré par les jours fériés qui, eux tous, sont aussi bien des jours initiaux que des jours de souvenance. Les calendriers ne comptent donc point du tout le temps à la façon des horloges. Ils sont les monuments d'une conscience historique qui, depuis environ un siècle, est devenue complètement étrangère à l'Europe. La dernière, la Révolution de Juillet avait connu un accident où semble avoir percé une telle conscience. La première journée de combat passée, il advint qu'à l'obscurité tombante, la foule, en différents quartiers de la ville et en même temps, commença à s'en prendre aux horloges. Un témoin dont la clairvoyance pourrait être dûe au hasard des rimes, écrivit: «Qui le croirait. On dit qu'irrités contre l'heure / De nouveaux Josués, au pied de chaque tour, / Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour».

1. EXPLICITACIÓN

Esta tesis, como la anterior, gira en torno a la Revolución francesa. La atención del historiador benjaminiano se fija en el pasado, en un determinado pasado, para que el historiador actual aprenda cómo debe comportarse en el presente. Porque el centro de gravedad de esta tesis XV es precisar cómo debe ser el sujeto de la historia. Lo que se señala de nuevo es que no basta, como se dijo en la tesis XII, la conciencia de la necesidad del cambio. Hay que actuar y es en la acción donde se adquiere plena conciencia del ser histórico. Lo que esta tesis quiere explicar al historiador que siga a Benjamin es que las acciones que le deben servir de modelo son muy especiales: el cambio de calendario que acometió la Revolución francesa y los disparos a los relojes al anochecer de un día revolucionario. El nuevo calendario tiene el mérito de recordar el papel dador de sentido que tiene todo calendario y que siempre corre el peligro de ser olvidado. Un calendario, además de medir el tiempo natural, nos pone delante la tarea de trabajar por la liberación. Eso lo hace gracias a los días de fiesta que religiosamente celebramos. Los días festivos son memoriales de liberaciones pasadas que se nos ponen delante para que hagamos lo mismo hoy. Esa significación se olvida fácilmente. La tesis recuerda que en los últimos cien años no hay un solo hecho histórico a la altura de lo que significa en el rito litúrgico el día festivo. Ni siquiera la Revolución de octubre de 1917 alcanzó ese nivel. Hay que ir hasta la Revolución de julio de 1830. Aquella tarde los rebeldes, sin ponerse de acuerdo pero al unísono, dispararon sobre los relojes de las torres de París, para dar a entender que se había acabado un tiempo, el de la opresión, y comenzaba otro, el de la liberación. Alguien captó entonces la importancia de ese gesto al relacionarlo con el de Josué mandando parar al sol hasta que hubiera terminado la faena de acabar con sus enemigos. En ese gesto de interrumpir la lógica de los tiempos que corren está el inicio no sólo de un nuevo tiempo, sino de la salvación.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Las tesis XIV y XV tienen por epicentro la Revolución francesa, un acontecimiento al que todo el mundo reconoce valor epocal. Y no es que Benjamin se tome un respiro para hacer historia en lugar de seguir reflexionando sobre lo que es historia. No. Él sigue con su tarea de ahormar al historiador que quiera ir al fondo de lo ocurrido.

Lo que sí hace es desplazar el acento hacia ese sujeto histórico y preguntarse cómo tiene que comportarse el historiador actual con su propio pasado.

La atención se centra por tanto en el sujeto histórico que es quien interpreta la historia y quien la hace. La primera frase explica sin titubeos que hacer historia como aquí se plantea, es decir, hacer historia no para prorrogar la existente, sino con la intención de introducir nuevos elementos que interrumpan el curso fatal de los acontecimientos, es propio de un colectivo que tenga, por supuesto, conciencia de la necesidad del cambio, pero que además pase a la acción.

La tesis XII ya había dado un precisión notable al señalar que sólo la clase que lucha y que sufre, es decir, sólo quien hace la experiencia de la opresión, puede lograr esa conciencia. Ahora da un paso más: para que quien tiene esa conciencia del cambio se convierta en sujeto histórico, es decir, tenga conciencia de su papel en la historia, no basta la experiencia del sufrimiento. Tiene, además, que actuar. La experiencia de la injusticia permite que aflore la conciencia de que así no pueden seguir las cosas. Pero para que ese ser consciente ocupe el lugar en la historia que ahora ocupan los que quieren que las cosas sigan tal y como están, tiene que actuar consecuentemente.

¿De qué acción se trata? No de cualquier acción. No se trata de la sustitución de un programa electoral por otro, de una alternancia política, ni siquiera de la toma de la Bastilla. La tesis está dedicada a clarificar la naturaleza de esa acción. Habla de dos acontecimientos, aparentemente sin denominador común, pero que en lo que tienen de realmente común desvelan la naturaleza de la acción que buscamos: la introducción por la Revolución francesa de un calendario nuevo y el disparo a los relojes al anochecer de una jornada revolucionaria.

El 20 de septiembre de 1793, un diputado de la Convención llamado Gilbert Romme tuvo una intervención recomendando expresar el despido de un tiempo prerrevolucionario de supersticiones no sólo cambiando el sistema de pesos y medias, sino también con un nuevo ordenamiento del tiempo (sobre el calendario, cf. Meinzer, 1988). El año republicano no podía seguir rigiéndose por un calendario religioso, sino por otro articulado racionalmente. El año debía tener trece meses, divididos en tres décadas; cada década tendría diez días y cada día, diez horas, con horas de cien minutos. El año debería comenzar el día de la República, esto es, el 22 de septiembre. Y si había algún día de desajuste entre el año republicano y el astronómico, debían ser considerados tiempo festivo. La propuesta fue bien acogida. Sólo faltaba ponerse de acuerdo en los nombres de

los meses y de los días. El efecto estuvo a la altura del momento revolucionario que vivía el país y esto no sólo en las ciudades, sino también en el campo. Si el hombre podía modificar el tiempo que articulaba su vida cotidiana, podía, con más razón, cambiar todo lo que ocurría dentro de él. Nada tiene entonces de particular que tras la caída de Napoleón, las cosas volvieran a su cauce secular, es decir, al calendario gregoriano. No se podía cambiar el orden político y, menos aún, el tiempo. Pero mientras duró el calendario estaba bien claro que se vivía un tiempo nuevo cuya introducción significó el despido del tiempo hasta entonces vigente.

El otro acontecimiento que trae a colación para expresar la quiebra de la lógica dominante de la historia es un detalle casi pintoresco, aunque no para Benjamin que ve en él un hecho poderosamente significativo. Al anochecer del primer día de lucha revolucionaria, en julio de 1830, los revolucionarios comenzaron a disparar contra los relojes en diferentes lugares de París. No lo hacían para amedrentar, ni para acompañar ruidosamente la euforia del triunfo. Alguien, un testigo ocular, captó su sentido profundo en una coplilla tan sorprendente que Benjamin se pregunta si el acierto no se debe a la necesidad de encontrar palabras que rimen. Sería entonces el azar de la necesidad de rima lo que llevó al mal poeta hasta el Josué bíblico. El verso francés, traducido en prosa, dice así:

> ¡Quién lo creyera! Se dice que indignados contra la hora
> estos nuevos Josué, al pie de cada torre,
> disparaban contra los relojes, para detener el tiempo.

En el poema francés el disparo contra el reloj (*tour*) podía rimar con la detención del tiempo que protagonizó Josué (*jour*)[2]. Más allá de las rimas lo importante es la perspicacia de su autor al relacionar el disparo contra los relojes con el gesto de Josué, mandando al sol y a la luna que se detuvieran para acabar la faena:

> Aquel día, el día en que Yahvé entregó a los amorreos en las manos de los hijos de Israel, habló Josué a Yahvé, y a la vista de Israel dijo: Sol,

2. Benjamin cita el verso en francés donde se puede apreciar cierta rima que falta a la traducción castellana: la «tour» de los revolucionarios rima con «le jour» de Josué. La historia está recogida en una de las carpetas del *Passagenwerk*, GS V 895, con el siguiente comentario: «Es un episodio memorable en la historia de la insurrección; fue el único acto de vandalismo realizado por el pueblo contra los monumentos públicos. Y qué vandalismo... Lo más llamativo de este episodio es que pudo observarse a la misma hora en distintos lugares de París, es decir, que no fue una idea aislada, un capricho extravagante, sino un sentimiento casi general».

> detente sobre Gabaón; y tú, Luna, sobre el valle de Ayalón. Y el sol se detuvo, y se paró la luna. Hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos (Josué 10, 12).

Son dos movimientos opuestos porque los disparos destruyen un tiempo y Josué eterniza el momento. Las dos acciones tienen, sin embargo, en común que interrumpen el tiempo lineal, el *continuum* de la historia.

Hablamos de un calendario nuevo. No el nuevo que reponemos cada año (eso sería «un nuevo calendario»), sino otro tipo de calendario (por eso, «calendario nuevo»), a saber, el revolucionario en lugar del gregoriano. A la hora de analizar en qué consiste la novedad del cambio de un calendario por otro nos damos de bruces con una frase críptica: «El día con que comienza un calendario oficia de compendio histórico acelerado». ¿Qué quiere decir esa referencia a la aceleración del tiempo, que se adjudica al nuevo calendario, cuando su novedad consiste en interrumpir y no en acelerar?

Para entenderlo tenemos quizá que referirnos a la idea de aceleración con la que Marx califica a la revolución en la que él piensa. La revolución marxista se alinea en la estela hegeliana de la historia como progreso de la libertad, aunque no sólo en la conciencia de los hombres, como decía Hegel, sino también en las estructuras de la sociedad. Lo que hace progresar esa conciencia de libertad no son los libros, sino la lucha de clases que pasa a ser el motor de la historia. Resulta entonces que el desarrollo acelerado del antagonismo de clases convierte a la revolución en el poderoso motor del progreso social y político. El progreso está en función del acelerón histórico que provoca la lucha de clases. Ese enfrentamiento entre la clase trabajadora y la capitalista va a poner de manifiesto que el proletariado, aunque sea la clase oprimida, es la clase ascendente, el motor de la historia, que exige un orden social y político acorde con el lugar decisivo que ocupa en el sistema de producción. La explotación viene de lejos y lo que hace la lucha de clases es agudizar las contradicciones exigiendo unas nuevas relaciones políticas. Esto en Marx. En Benjamin, por el contrario, el impulso revolucionario procede del cambio de calendario. El calendario es motor del cambio y expresión de los nuevos tiempos. Es motor en tanto en cuanto interrumpe el tiempo que medía el calendario gregoriano; y es expresión del nuevo tiempo porque el calendario revolucionario es el de la revolución que va afectando a todas las estructuras y a toda Europa. Lo que es enigmático en la tesis es el comienzo de la frase «*el día con el que comienza* un calendario oficia de...». ¿Por qué el día que comienza y no simplemente el comienzo del calendario? ¿Qué

tiene de especial el día con que comienza el calendario? Quizá lo siguiente. El primer día del calendario nuevo aparece no ya como un momento cualitativamente igual al anterior —al último del calendario anterior— sino como el tiempo que traen a la historia presente quienes han sido aplastados por el *continuum* del tiempo que se va. Lo que una filosofía de la historia de corte progresista o evolucionista prometía para el fin de la historia —la justicia para todos— lo trae el primer día del nuevo calendario que inaugura un tiempo que no progresará ya bajo el signo de la dominación. El primer día, aunque sea un nuevo día, trae consigo todas las viejas aspiraciones frustradas por el rodillo de la lógica progresista de la historia que la Revolución despide.

El día con el que comienza el nuevo calendario tiene la virtud de actualizar el significado profundo de la figura «calendario», significado olvidado por el calendario imperante hasta el punto de transformar el significado originario en su contrario. Todo calendario, en efecto, no sólo mide el tiempo del hombre (los años) y de la naturaleza (las estaciones, la noche y el día), sino que es un poderoso combustible del sentido de la existencia. Eso lo hace gracias a los días de fiesta o, mejor, a la relación entre días festivos y laborables. El primer día es un día festivo y los días de fiesta son los que marcan el sentido de la vida cotidiana. El modelo de calendario en que el Benjamin piensa —que no sólo mide el tiempo, sino que además alimenta de sentido a la vida cotidiana— es el calendario litúrgico, el judío y el cristiano. Benjamin presta atención a su significado porque lo que ahí se expresa ritualmente él lo traduce políticamente.

Lo que Benjamin espera de la política es la redención, entendiendo por ello algo tan modesto como el alumbramiento de la esperanza. Como ya hemos visto, en un tiempo tan aciago como el suyo sólo hay esperanza si la arrancamos al pasado de los desesperados, es decir, de aquellos a los que se les frustró el cumplimiento de lo que esperaban. Es verdad que la esperanza está ahí derrotada, envuelta en la desesperanza, pero precisamente por eso a disposición, por estrenar, no desgastada.

Esos momentos desesperados (del pasado) bajo la forma de esperanza (para nosotros) los llama Benjamin «días de recordación». Se inspira en el culto. Allí encontramos días festivos o, mejor, que todo gira en torno a los días festivos porque son los momentos fuertes que articulan el resto de las jornadas. Lo propio de esos días es recordar de una determinada manera momentos históricos (la salida de Egipto, el paso del mar Muerto, etc.) de liberación; digo que recuerdan «de una determinada manera» porque esa memoria es sobre todo

actualización del significado del pasado: aquello, al ser recordado, sigue sucediendo. La memoria es memorial[3]. Benjamin pudo haberse inspirado en Franz Rosenzweig que distingue entre tiempo profano (temporalidad histórica en la que no ocurre nada) y tiempo sagrado (días de fiesta que producen una especie de parón del tiempo, de instante cargado de plenitud o eternidad). Esto ocurre el día de fiesta que recuerda una experiencia histórica del pueblo de Israel para afirmar su actualidad en aquellos que la recuerdan (Moses, 1982, 194; 1994, 66-67).

Lo que conviene señalar es que esta función dadora de sentido la tiene el calendario judío y también es propia del calendario gregoriano. Lo que pasa es que éste, al convertirse en calendario civil, ha olvidado o reprimido esa función, subrayando la función mecánica de medición del tiempo. Sería paradójicamente un calendario nacido bajo el signo del racionalismo el que recuperara esa función originaria del calendario que la tesis recoge bajo la expresión «monumentos de la conciencia histórica». Sabemos que la Restauración volvió a las andadas, restituyendo el calendario original, no para señalar la aparición de una novedad, sino la liquidación de toda novedad. Desde entonces, es decir, «desde hace cien años», señala Benjamin, no hay en Europa rastro de la menor huella de conciencia revolucionaria o innovadora. Repasemos las fechas. Esto está escrito en 1940; en 1917 —veintitrés años atrás— había tenido lugar la Revolución de octubre; en 1870, la Comuna de París, en 1848... Benjamin no da a esos acontecimientos políticos el rango que reconoce a 1789, año de la Revolución francesa, y a 1830, la Revolución de julio. Lo que está queriendo decir es que no considera esas revoluciones, que ocupan un lugar mayor en el calendario marxista, depósito de sentido que pueda ser fecundo hoy. El materialista histórico del que hablan estas Tesis es decididamente heterodoxo.

En 1940, cuando Benjamin escribe estas líneas, hace más de un siglo que el mundo ha vuelto al viejo calendario prerrevolucionario, el mismo que él critica porque sólo tiene en cuenta el tiempo homogéneo y vacío. Las posibilidades de un nuevo calendario son tan extrañas como la de que alguien dispare a las torres de su ciudad para parar el tiempo. No hay motivos aparentes para la esperanza, de ahí, quizá, la retirada estratégica de Benjamin. No nos quedan más salidas que, o bien depositar la esperanza de un futuro distinto

3. El cristianismo mantiene esa misma significación con la celebración de la eucaristía, «memorial de la muerte y resurrección».

en manos, sea de la empresa IG Farben, sea de las Fuerzas Aéreas, o bien organizar el pesimismo[4]. Como de la IG Farben sólo cabe esperar gas letal y de las Fuerzas Aéreas sólo podían venir bombas, lo que procedía era aplicarse a hacer productivo el pesimismo. La organización del pesimismo es conciencia de que no cabe en este momento una acción política directa, sino que lo político es crear reserva de sentido, es decir, descubrir en el rito, en la imagen toda su capacidad crítica. Ahí sólo se reconoce ritualmente el derecho de todos a la felicidad bajo la forma cifrada de la festividad, aunque en «una fiesta depurada de todo festejo. No conoce cánticos festivos» (GS I/3, 1235; véase *infra*, p. 310). El nervio de la organización del pesimismo es el calendario, el existente, el gregoriano, porque aunque nadie se acuerde ya del significado de las festividades, los días de fiesta siguen ahí. Se puede entonces rescatar su sentido.

Hay que señalar que este empeño en rescatar el significado ritual de un calendario ya secularizado va a contracorriente de la historia. Que el calendario que rige la vida de una sociedad laica tenga en el domingo el día de descanso y que sus grandes fiestas anuales sean las de la liturgia cristiana, era algo que las conciencias laicas vivían y viven como una contradicción. ¿Cómo podía ahora el historiador formado en el materialismo histórico ponerse del lado de la versión ritual y no laica del calendario?

La Revolución de julio —la del gesto ejemplar de parar el tiempo, según esta tesis— tuvo lugar en 1830. Puede ser ilustrativo recordar el debate que tuvo lugar en el Parlamento francés resultado de esa Revolución a propósito de las festividades del calendario. De ello da cuenta Bruno Bauer en el escrito «La cuestión judía». El Estado laico que consiguió la Revolución de julio tuvo por efecto considerar a los judíos ciudadanos de pleno derecho. De esta suerte se pensaba haber resuelto la «cuestión judía» que no era sino la expresión del difícil lugar del diferente en una cultura, como la Modernidad europea, que había creado el concepto de laicidad como secularización del cristianismo. Lo universal era lo cristiano secularizado. Complicado lo tenían quienes, como los judíos, venían de otra cultura.

4. «Pesimismo de arriba abajo. Decidida y totalmente. Desconfianza en el destino de la literatura, desconfianza en el destino de la libertad, desconfianza en el destino de la humanidad europea y, sobre todo, desconfianza, desconfianza y desconfianza en la posibilidad de un entendimiento: entre clases, entres pueblos, entre individuos. Y confianza ilimitada en I. G. Farben y en la mejora pacífica de las Fuerzas Aéreas. Pero, ¿qué pasará entonces y luego?» (GS II/1, 308).

Francia pensaba haber superado el viejo asunto con su Estado laico, «pero la verdad es que no está aún resuelto ni en la ley ni en la vida», anota Bauer. El teólogo protestante alemán revisa, en efecto, el *Diario de sesiones* y se topa con el debate parlamentario sobre por qué «elegir el domingo y los días de fiesta del culto católico... por qué obligar al patrón de una fábrica a que cierre el domingo si su día de fiesta es el sábado». La única respuesta que se da a la pregunta sobre el trato privilegiado del cristianismo es que «los franceses lo reconocen casi por unanimidad». Que la cultura dominante en Francia sea la cristiana se debe a que es la cultura de la mayoría. Para Bauer, esa respuesta entra en contradicción con «la Revolución de julio dirigida contra los privilegios y por tanto contra la figura de una Iglesia de Estado» (Marx, 1997; Marx y Bauer, 1968, 136-137, 139-140).

Lo que Bruno Bauer constata es que de hecho la emancipación política de los judíos tiene por precio la asimilación. El judío emancipado tiene que romper de alguna manera con sus raíces, tiene que renunciar a formas de vida propias e integrarse en un mundo laico, sí, pero cuyos valores dominantes son de origen cristiano. Notemos que ese mismo calendario sigue vigente, aunque bien es cierto que a lo largo de estos casi dos siglos que nos separan de la Revolución de julio la secularización no ha dejado de pronunciarse. El calendario gregoriano sigue, aunque cada vez estemos vez más lejos de su sentido litúrgico.

Sería un error pensar que esa paradójica situación es un resto del pasado que para nada incide en nuestra comprensión laica de la política o de los valores democráticos. Hoy como ayer seguimos identificando laicidad con mundo cristiano secularizado. Eso explicaría que cuando aparece en el seno de esta sociedad laica un valor propio de una cultura distinta se produzca una emoción desconocida. Pensemos, por ejemplo, en la controversia que suscita el velo islámico y que no nos plantea la toca católica, siendo así que uno y otro tienen el mismo significado (recato y sumisión). La creciente presencia en Europa de emigrantes procedentes de una cultura no cristiana —musulmanes fundamentalmente— da de nuevo actualidad al debate sobre «la cuestión judía», pues ahora como antes de lo que se trata es del difícil lugar de los no cristianos en una Modernidad marcada por el cristianismo. Antaño fueron los judíos y ahora son los musulmanes.

Si el laicista quiere ser coherente, debe plantearse la depuración de lo simbólico-religioso latente en su propia laicidad de una manera radical. No sólo cuestionar el *nacimiento* navideño en un colegio

público, sino también el árbol de navidad[5]. Si queremos hacernos una idea de lo que significa ser consecuente en este terreno, deberíamos pensar en quienes ven hasta los derechos humanos como herencia «de un núcleo teológico que ha sobrevivido a toda secularización» (Enzensberger, 1994, 36 y 38). Como lo que ahí subyace es la exigencia de una responsabilidad absoluta, a imagen y semejanza de la que tiene el Dios omnipotente con su creación, «ha llegado la hora de liberarse de todas las fantasías morales omnipotentes», es decir, de los derechos humanos, porque ese pesado fardo sólo consigue hacer al hombre infeliz.

A la vista de los viejos y nuevos problemas que plantea en el seno de la Europa moderna la presencia de colectivos procedentes de tradiciones no cristianas, se puede tomar dos caminos: el de la depuración estricta de todo lo religioso en la política secularizada o repensar la relación entre laicidad y religión. La estrategia de Benjamin, basada en la recuperación del sentido litúrgico de las fiestas, iría por el segundo camino. Repensar hoy la relación entre razón y religión puede interpretarse como depuración del concepto de razón moderna, a condición de que demos al término «puro» el sentido que le daba Hermann Cohen y no Immanuel Kant. Para el de Königsberg, «razón pura práctica» es la razón autónoma, purificada de todos los condicionamientos internos o externos; para el de Marburgo, «voluntad pura» es la voluntad que convoca a todas las fuerzas morales del alma, incluyendo la pasión y los afectos. Rosenzweig expresa la diferencia muy plásticamente. Dice, hablando del término en Cohen, que «puro quiere decir aquí, también, puro de algo; pero no, como en Kant, puro de todo lo demás, sino puro de cuanto estorbaría el rendimiento conforme a la ley a que lo puro está destinado. Puro, en sentido kantiano, sería, en química, un alcohol puro; puro en el sentido de Cohen sería un vino puro, en el que la pureza estriba en la mezcla conforme a la ley de los elementos»[6]. La pureza de una historia, echa a la medida de un hombre adulto, es la del vino que ha sabido convertir en sabor cada elemento, incluso el más insignificante, de la vid, ya sea el tipo de hierba que rodea a la parra, la forma de vendimiar, la ubicación de los racimos...

5. Es lo que ha ocurrido en Francia. Cf. «Un sapin de Noël a-t-il encore sa place à l'école laïque?» (*Le Monde*, 17 de diciembre de 2004).

6. Particularmente aguda y ajustada, aunque insólita, es la visión que da F. Rosenzweig en la «Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen» y que puede verse, traducida por M. García-Baró, en Beltrán, Mardones y Mate (eds.), 1998, 13-65; la cita, en p. 20.

La tesis comenzaba precisando que el nuevo sujeto histórico se manifiesta ante los demás y ante sí mismo en el momento de la acción. Esta acción se encarna en gestos de ruptura tales como cambiar de calendario y disparar a los relojes de las torres o, más exactamente, en saber leer la potencialidad crítica que tienen los días festivos del calendario y en entender que la posibilidad de futuro no consiste en acelerar el tiempo que corre, sino en interrumpirlo. La acción que se nos sugiere es, habida cuenta de lo aciago de estos tiempos, la de una lectura crítica, la de la formación de la conciencia crítica en lugares tan modestos como las hojas del calendario o las torres de los relojes. De nuevo se expresa aquí un pensamiento que cepilla la historia a contrapelo. La postura de Benjamin en el debate del laicismo progresista ilustra bien ese ir a contracorriente. Recordemos la seguridad con la que los defensores del laicismo defienden la depuración «química» de la sociedad moderna. Así conseguirán un alcohol puro, pero no un buen vino.

16

EL OBJETIVO DE LA MEMORIA ES CAMBIAR EL PRESENTE

O POR QUÉ REALIDAD NO ES LO MISMO QUE FACTICIDAD

Tesis XVI

El materialista histórico no puede renunciar a la idea de un presente que no es tránsito, sino que es un presente en el que el tiempo está en equilibrio y se encuentra en suspenso. Esta idea define precisamente ese presente en el que él, en tanto en cuanto ese presente le afecta, escribe historia. El historicismo postula una imagen «eterna» del pasado; el materialismo histórico, en cambio, una experiencia con ese pasado, que es única. Deja a otros malgastarse con la ramera «érase una vez» en el burdel del historicismo, mientras él se mantiene dueño de sus fuerzas: lo suficientemente hombre como para hacer saltar el continuum *de la historia.*

Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben *die* Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt. Der Historismus stellt das «ewige» Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht. Er überläßt es andern, bei der Hure «Es war einmal» im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen.

1. EXPLICITACIÓN

Se subraya el carácter político de estas Tesis al remachar aquí la idea de que el historiador benjaminiano tiene por objetivo el presente.

Eso sería una obviedad —al fin y al cabo el pensamiento moderno cancela todo valor normativo del pasado, por eso se dice de él que es postradicional— si no fuera porque Benjamin no está pensando en el presente fáctico, en lo que hay, sino en un presente caracterizado por el «equilibrio» y la «suspensión». La figura del equilibrio remite a la idea de la balanza en uno de cuyos platillos están las necesidades del presente y en el otro, los deseos de liberación del pasado; la suspensión del tiempo hay que pensarla como antítesis del movimiento total que poseía no sólo al fascismo sino también a la cultura del tiempo de Benjamin. Lo que se quiere decir con esas dos figuras es que la construcción del presente que no está dado supone una decidida implicación del sujeto que hace la historia, consciente de que el conocimiento del pasado es inseparable de la voluntad de transformar el presente. Para dejar bien sentada la originalidad de esta lectura del pasado, Benjamin se refiere al modo de habérselas con el pasado que tiene, por un lado, el historicismo y, por otro, el materialismo histórico. El conocimiento del pasado del historicismo es como la visita a un burdel en el que el pasado —que se fue y está ahí como lo ya sido— nos espera como una ramera dispuesta a decir lo que el visitante quiera oír. El materialista histórico, consciente de que tiene que asaltar el tren de la historia, para detenerle e interrumpir su marcha, no disemina su fuerza en el burdel, sino que la recoge para dar el golpe al *continuum* de la historia. Si el historicismo —que es, no lo olvidemos, la ideología dominante en la lectura del pasado tanto entre los historiadores como entre los demás mortales— podemos representarlo como una foto fija del pasado, siempre igual a sí mismo por mucho que cambie el sentido que cada visitante le da, el materialismo histórico podemos definirlo como el lugar de una experiencia única entre el historiador y el pasado porque el conocimiento que produce brota de un sujeto cargado con su fardo de necesidades y de un pasado oculto que sólo se manifiesta en el instante de peligro. Son dos visiones del pasado antagónicas con consecuencias políticas diametralmente opuestas.

2. ACTUALIDAD Y SENTIDO

Las tesis XVI-XVIII apuntalan el carácter político de este escrito sobre la historia. La tesis XVI contribuye a ello ofreciendo un par de precisiones sobre cómo entender ese presente.

Para un pensador ilustrado —y Benjamin lo es— decir que la razón tiene por objeto el presente es una tautología. La gran batalla

de la Ilustración es precisamente contra el carácter normativo del pasado. La tiranía del pasado, bien representada por el tradicionalismo, es con lo que la Modernidad quiere acabar. La reciente conquista de la autonomía del sujeto ocupa el lugar de la tradición, por eso la Ilustración es postradicional. Hegel expresa perfectamente esa nueva conciencia de la humanidad adulta cuando define la tarea de la filosofía como «concebir lo que es, pues lo que es, es la razón... reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y gozarse de ello, esta inteligencia racional es la reconciliación con la realidad»[1]. La razón es el gozo que produce la reconciliación con la dura realidad. Es un goce muy especial pues no proporciona ningún consuelo, ni tampoco es lo suyo transformar la realidad. Sólo atenerse a ella.

A Benjamin también le interesa el presente, pero un presente que no se agota en lo que ya está ahí, en lo que ha tenido lugar. Presente no equivale a facticidad. Es más bien el resultado de una construcción en la que intervienen el conocimiento del pasado y las exigencias de la acción política, es decir, el presente aparece cuando la política ha elaborado el pasado tal y como hace el historiador benjaminiano.

Es un presente muy distinto del fáctico porque aquí importa el pasado —mientras que para el ilustrado el pasado es la prehistoria—, que aunque no tenga el valor normativo que tenía en el tradicionalismo, interviene de una manera determinante, como enseguida veremos. No hay acción política sin un pasado que la conforme de suerte que conocimiento histórico y acción política se funden en uno. De la misma manera que decimos que no hay pasado cognoscible sin un sujeto dispuesto a actuar porque el conocimiento no es una operación meramente conceptual, decimos que no hay acción política sin que esté informada por un cierto conocimiento del pasado.

Ya hemos ilustrado ese presente del que hablamos contemplando esas figuras de Chillida que son materia horadada por grandes vacíos. La facticidad es la mole y el presente por construir está insinuado en los huecos que podemos interpretar como ausencias que pudieron ser, que quedaron frustradas en el camino, y que ahora, sin embargo, amenazan a la seguridad de la materia y, por tanto, a la facticidad.

Benjamin precisa la naturaleza de ese presencia diciendo que «cada presente está determinado por aquellas imágenes que sincroni-

1. «Filosofía del derecho», en Hegel, 1970, VII, 26-27.

zan con él: cada *ahora* es el *ahora* de una determinada cognoscibilidad. En ese *ahora* se encuentra la verdad cargada de tiempo hasta que estalla» (GS V/1, 578). El presente es el resultado de un encuentro. Para que surja tienen que ser activadas determinadas capacidades cognitivas del pasado que harán saltar por los aires la evidencia de que el presente es sólo la facticidad, lo que ha tenido lugar, y no también lo que pudo ser.

Pero ¿cómo se produce ese estallido?, ¿que se pide del historiador y qué del pasado para que tenga lugar el presente nuevo, si podemos recurrir a ese pleonasmo? La tesis da un par de indicaciones preciosas: no considerar el tiempo como un mero tránsito sino *en equilibrio* y, además, *en suspenso*. El tiempo del historiador no es una sucesión de momentos, de suerte que el pasado explica el presente y éste prepara el futuro. Se trata de romper esa concepción mecánica o causal de la historia, de ahí la referencia al equilibro del tiempo y su detenimiento. Ahora bien, ¿cómo se equilibra el tiempo? Entendemos lo que es equilibrio entre fuerzas opuestas o entre pesos, pero ¿qué significa aplicado a algo tan poco disponible como el tiempo? Benjamin lo explica con la imagen de la balanza. Podemos comparar el conocimiento histórico con una balanza en uno de cuyos platillos colocamos el pasado y en el otro, el presente (GS V/1, 585). Si somos ambiciosos en la creación del presente, tendremos que recordar mucho. No es lo mismo, por ejemplo, querer liberar a Mandela, que a su pueblo. Para lo primero quizá baste con recordar a Espartaco, mientras que para lo segundo hay que recordar la esclavitud de los pueblos sometidos al poder de Roma. El equilibrio al que se refiere Benjamin es entre la memoria de los vencidos y la necesidad de liberación actual, entre las exigencias del pasado y las necesidades del presente. Si tenemos en cuenta las necesidades del presente en las que pensaba Benjamin, comprenderemos lo lejos que abarcaba su memoria. Su tiempo era el del fascismo, el de la resignación socialista, el del totalitarismo comunista. Era un tiempo de oscuridad. La memoria proporcionada a tanta desgracia tenía que ser ambiciosa: nada podía perderse en el olvido. Para hacer frente al crimen contra la humanidad que se estaba perpetrando había que convertir a la memoria en la nueva categoría del pensar, a expensas del *logos* tradicional. No bastaba con recordar esto o aquello; había que entronizar la memoria como la categoría fundamental del conocimiento.

Y, junto al tiempo en equilibrio, el tiempo en suspenso. El concepto de suspensión nos remite al gesto de Josué mandando parar al sol hasta que consumara su trabajo. Ahora Benjamin vuelve sobre esa idea dando a entender que el problema no es sólo esa filosofía de la

historia marcada por el progreso, sino también un tiempo, el suyo, caracterizado por la «movilización total». Hay que denunciar la lógica continuista del progreso, como ya ha hecho Benjamin, pero además hay que tener en cuenta la forma extrema que ha tomado esa lógica bajo el fascismo y que Ernst Jünger ha publicitado bajo la fórmula de la «movilización total» (Jünger, 1930, 121-141). Se refiere con ello al proceso puesto en marcha por la fe que anima a los hombres de su tiempo y que no es sino el progreso, «la gran Iglesia popular del siglo XIX», como gusta de repetir. El objetivo es el logro de un «hombre nuevo», mitad trabajador, mitad soldado; y el espíritu que anima esa fe en el progreso es la guerra. Cuesta hoy entender, después de haber visto lo que supuso aquello, lo que se decía de la guerra. Era vista como el momento de la verdad, «uno de los ámbitos en que uno redescubre los sonidos primordiales»[2], como si en la guerra no hubiera muertos y sangre sino sólo el desafío subjetivo, la exigencia de responder «como hombres» al máximo peligro, al riesgo de perder la vida. La guerra es el alma del progreso y no sólo porque el desarrollo espectacular de la ciencia y de la tecnología sea debido a la guerra, sino porque la razón del progreso no es el bienestar, como decía Ortega y Gasset, sino la llamada del infinito, traspasar los límites. Esa superación tenía lugar en el campo de batalla, de ahí que tantos festejaran la alianza entre el «genio de la guerra y el espíritu del progreso... [como] el verdadero impulso moral de nuestro tiempo» (Jünger, 1930, 121 y 123).

Si el ser hombre —al fin y al cabo el combatiente luchaba por la humanidad, era un «soldado de la humanidad» (Jünger, 1930, 137)— se decidía en el campo de batalla, había que ganar la guerra, y de ahí la movilización total. Todo debía estar al servicio del genio de la guerra: la investigación, los conocimientos, la educación, la economía y el hombre. Todos los hombres y todo el hombre, por eso había que acabar con la distinción entre civiles y combatientes. Las potentes armas de destrucción masiva no conocían esas lindezas propias de un derecho de gentes caduco, por eso bombardearon Guernika y luego la ciudad polaca de Wielun, arrasada el 1 de septiembre de 1939, sencillamente para que todos comprendieran que estábamos ante un nuevo tiempo. Si las armas no distinguían entre guerreros y civiles, tampoco lo podían hacer el derecho, ni la moral, ni la política. Todo es guerra, por eso la movilización alcanza «al niño que yace en la

2. Citado por Juan Mayorga en su excelente estudio sobre Jünger en contexto benjaminiano; cf. Mayorga, 2003, 124.

cuna. Ese niño está amenazado igual que las demás personas, incluso más que ellas». A falta de democratización de la vida —un lujo que la guerra no puede permitirse— ahí tenemos bien servida la democratización de la muerte como forma suprema de esa reducción del ciudadano a soldado. Pero las cosas no paran ahí. No es suficiente acabar con la barrera que el derecho de gentes, en un gesto humanitario, había levantado entre civiles y guerreros. Hay que dar un paso más y reducir todo el ser humano a su condición de soldado. Hay que minar sus resistencias interiores, sus convicciones morales pacifistas, en una palabra, su individualidad para hacerle disponible: «En la misma proporción en que se disuelve la individualidad, en esa proporción disminuye la resistencia que la persona singular es capaz de oponer a su movilización» (Mayorga, 2003, 125). Carl Schmitt señala como fatal decisión la moralización de la guerra, es decir, no considerarla como un episodio estructural de la especie humana. Si moralizamos el conflicto y nos ponemos a hablar de guerra justa e injusta, tendremos que reconocer que la parte injusta de la guerra son los criminales. Y el criminal de guerra, en caso de derrota, no podrá reclamar el trato igualitario de una guerra en la que ambas partes son por principio *hostes* y no *inimici* (Schmitt, 2002, 273-276). La moralización de la guerra acaba en inhumanidad.

La movilización total no sólo afecta a la política (reducida a gestión de la guerra), a la antropología (el hombre es disposición a la movilización total), sino también a la historia. La guerra lo absorbe todo. Es una necesidad de la técnica, por eso se impone al hombre como «un asunto biológico» o como «una catástrofe geológica». Ir contra ella sólo servirá para desatar las pasiones de las masas que se lanzarán a la confrontación sin los límites «civilizados» del arte de la guerra[3].

Cuando Benjamin habla de suspensión, hay que pensar en «movimiento» y tras él está no sólo la crítica a los movimientos políticos o sindicales de la época, sino también la cultura de la guerra que se esconde tras el manto amable del progreso.

Tenemos, por consiguiente, al materialista histórico o al historiador benjaminiano manejando un concepto de presente caracteri-

3. «Cuanto más movilice en profundidad la guerra y para ella sola la totalidad de las energías espirituales, menos errores cometerá y menos dudas habrá sobre el camino a seguir» (Jünger, 1990, 128). Unamuno: «La paz y la democracia engendran casi forzosamente la envidia. El mejor remedio contra la envidia es la guerra... la guerra más eficaz es la que uno trama contra sí mismo», en Unamuno, 1958, 407 ss. Expresiones del mismo tono encontramos en Max Weber o en Teilhard de Chardin.

zado con estas tres señales: que no es un lugar de tránsito, que plantea un equilibrio entre necesidades del presente y exigencias del pasado, y que está detenido. Ese concepto de tiempo marca el tipo de historia que escribe el historiador o, como dice la tesis, «este concepto define precisamente *ese* presente en el que el historiador, en tanto en cuanto ese presente le afecta, escribe la historia». Sin embargo, el historiador materialista no hace historia por erudición, sino con el fin práctico de cambiar las cosas. No es lo normal. De un historiador esperamos que aclare sobretodo el pasado y si eso sirve para mejorar el presente, bienvenido sea. Pero para ser un historiador benjaminiano tiene que verse afectado por ese presente que Benjamin acaba de definir, es decir, tiene que optar entre acomodarse a un presente ya dado o construir otro nuevo.

Esta implicación en el presente no es un asunto moral. Nada tiene que ver este planteamiento con el clásico «compromiso moral de los intelectuales con su tiempo». Lo que está en juego no es la moralidad del historiador sino su «calidad científica», es decir, la calidad de sus conocimientos como historiador. La capacidad de apropiarse o conocer el pasado está íntimamente ligada a la transformación del presente, por eso el historiador tiene que sentir las insuficiencias del presente pues es por esas rendijas por donde puede colarse el conocimiento preciso del pasado.

Ese presente, ya lo hemos dicho, no está dado sino que debe ser construido gracias al encuentro entre la razón y la realidad, pero no a la manera hegeliana donde racionalidad equivale a reconciliación de la razón con la facticidad. Esto es un encuentro que provoca una iluminación profana en virtud de la cual un grito del pasado aclara zonas oscuras del presente, como cuando la memoria de Espartaco pone sobre las páginas de los periódicos la vergüenza de la prisión de Mandela. ¿Pero, necesitamos ir tan lejos para avergonzarnos de esta injusticia? La vergüenza es posibe hoy porque hace siglos hubo un Espartaco que negó su condición de esclavo. Ese gesto del pasado que le llevó a sublevarse contra la esclavitud que funcionaba en su tiempo para los suyos como una ley natural, es el que hoy ilumina rincones de opresión que damos por naturales. El buen historiador no sólo tiene que estar provisto de una buena técnica interpretativa del pasado sino también y previamente de una teoría del conocimiento que afecta a toda operación que tenga que ver con la búsqueda de la verdad.

Benjamin hace una rápida aproximación a esa teoría del conocimiento tomando por *sparring* al historicismo. Si éste postula una imagen fija del pasado, el materialismo histórico, por su parte, cristaliza en una experiencia única. Mientras que el historicismo malgas-

ta sus energías en el burdel de la historia y se desgasta entre rameras, el materialismo histórico guarda todas sus energías para asaltar la lógica triunfante de la historia. ¿Qué hay detrás de estas desconcertantes imágenes? No olvidemos que lo que está en juego es la creación del presente mediante el equilibrio y la detención del tiempo, mediante un encuentro entre el pasado que grita por su liberación y el presente marginado por la facticidad vencedora. Esta manera de ver las cosas se opone a la del historiador convencional que va al pasado pensando que está ahí, inmóvil, eterno, a merced de quien lo visite para alquilar sus servicios. Igual que cada generación visita el «érase una vez» de los cuentos de infancia para darle en cada tiempo el significado que precise dicha generación, lo mismo hace el historicismo con el pasado. Si el pasado ocurrió, no hay forma de que cambie; lo único que puede es ponerse a disposición de quien lo frecuente y decir lo que cada cual quiera que diga. Ésa es la prostitución del pasado en el caso del historicismo. Decir que para el historicismo el pasado es una imagen *fija* significa reconocer que el pasado es lo que fue y ya no es, lo que se fue y ya no está.

Para el historiador benjaminiano, sin embargo, el pasado está vivo: fue y sigue siendo, se fue y vuelve. Su fracaso no adquiere la forma «eterna» de la naturaleza muerta, sino que tiene un hálito de vida, de esperanza. Ese historiador lee el fracaso como aspiración a la felicidad. Lo que hace visitando el pasado es cargar sus pilas con los deseos insatisfechos y poder entonces asaltar un tipo de historia que encuentra lo más natural del mundo el hecho de que haya víctimas y de que éstas se conviertan en fósiles.

Mientras el historicismo despilfarra su fortuna haciendo que el pasado diga lo que él quiere oír, el materialismo histórico concentra sus energías en hacer una experiencia original, única. ¿De qué experiencia se trata? Dice Benjamin en el prólogo *El origen del drama barroco alemán* que hay ideas que son como madres fáusticas pues en torno suyo se concitan toda una serie de fenómenos que esperan de ellas sentido y protección. Una de esas ideas fáusticas se llama experiencia. La experiencia entra en el horizonte benjaminiano por dos carriles muy distintos. Por un lado, la preocupación académica. La filosofía que se llevaba cuando Benjamin inicia su camino del pensar es el neokantismo, una filosofía que gira en torno a la experiencia. Estos filósofos querían basar el conocimiento en la experiencia, pero no sólo el conocimiento de las ciencias empíricas, sino también el conocimiento de las «ciencias» humanas. Entendían que de esa manera la filosofía ganaba respetabilidad ante ciencia, que era la que marcaba el rumbo de la razón. El precio de tan ambicioso plan

era reducir el formato de la experiencia a uno que fuera aceptable para la ciencia. Eso significó de hecho que el experimento se convirtió en la vara de medir también el conocimiento en las viejas ciencias del espíritu. En una palabra, que la experiencia acabó en experimento y éste en modelo del saber filosófico. «Nos hemos hecho pobres», decía Benjamin valorando esta deriva. «Hemos ido entregando una parte tras otra de la herencia de la humanidad, teniendo que depositarla con frecuencia en la casa de empeño por cien veces menos de su valor, para que nos hicieran un modesto adelanto de *lo actual*»[4]. Para que hoy se tome en serio a la filosofía, por ejemplo, ha habido que sacrificar parte del patrimonio cultural de la humanidad. La cultura humana, en efecto, habló de experiencia mucho antes de que apareciera el experimento que es la parte de experiencia que puede digerir la ciencia. Hubo que reducir la experiencia a experimento para ser aceptado en el respetable club de lo racional. Más exactamente, hubo que traducir «experiencia» por «conocimiento (científico) de la experiencia»[5]. Benjamin denuncia ese empobrecimiento y se plantea consecuentemente la construcción de un «concepto superior de experiencia», aceptable para la razón moderna pero sin tener que someterse a los dictados de la ciencia experimental. La totalidad de la experiencia, a la que él aspira, tiene que ver con lo más alejado del experimento, es decir, tiene que incluir todos los desechos de la «ciencia de la experiencia», declarados unas veces *inhumanos*, otras tachados de *inexpresivos* o condenados por *perdidos*. Operación arriesgada desde luego a la que Benjamin se enfrenta sabiendo lo que quiere: «El concepto filosófico de existencia debe legitimarse en el concepto teórico de religión, pero éste, a su vez, debe hacerlo en el concepto radical de epistemología» (GS II/1, 171). El depósito de experiencia está fuera del laboratorio. Tiene que ver con esos momentos vitales extremos o marginales (muerte, dolor, fracaso, olvido, injusticia, etc.) a los que tan atenta ha estado la religión. Pero lo que eso signifique hay que hacerlo de una forma razonada y no en claves sólo aptas para los creyentes. Benjamin quiere hacer filosofía, no teología (ni siquiera filosofía de la religión).

La otra vía de acceso al tema filosófico de la experiencia es la

4. Cf. «Erfahrung und Armut», en GS II/1, 219.

5. No olvidemos que Hegel llama a su Fenomenología «ciencia de la experiencia de la conciencia». Independientemente de si él está pensando en una ciencia empírica o no, la sola pretensión de una «ciencia de la experiencia» está denotando la voluntad de dejar fuera de la experiencia lo que no caiga dentro del concepto de «ciencia». Sobre la distinción entre «experiencia» y «conocimiento de la experiencia», cf. Mayorga, 2003, 125.

experiencia histórica, lo que están viviendo los hombres de su tiempo:

> La cotización de la experiencia ha bajado y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal. Lo cual no es quizás tan raro como parece. Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable[6].

Que esa generación que ha vivido los acontecimientos más atroces vuelva muda, revela una grave crisis de la comunicación, de la comunicabilidad de lo experimentado. El enmudecimiento tiene que ver con la pérdida de experiencia, un proceso que empezó mucho antes de que los soldados fueran al campo de batalla. En el *Libro de los Pasajes,* el autor ubica el origen de ese proceso en la llegada de la manufactura, aunque el empobrecimiento se hace crónico con el desarrollo de la industria moderna. Apoyándose en los análisis de Marx en *El Capital*, Benjamin piensa en la máquina —que obliga a los trabajadores a adaptar sus movimientos al movimiento continuo y uniforme del autómata— cuando habla de pérdida de experiencia. Y es que ésta está íntimamente ligada a la conversión del trabajador en autómata gracias a las exigencias del sistema moderno de producción. Los gestos mecánicos y siempre iguales del trabajador en la cinta de montaje, condicionan su modo de comportarse en la vida fuera de la empresa. Se sustituye la experiencia por la vivencia. Lo que caracteriza a la vivencia es el *shock* que produce un acontecimiento en la conciencia. Es instantáneo, sè agota en sí mismo, tiende por inercia a la repetición sin ser consciente de ella. No hay tiempo para procesar la vivencia y metabolizarla en experiencia. La aceleración del tiempo impide la consolidación de una red de referencias en la que se depositara un nuevo acontecimiento vivido y, si resiste al tiempo, hacerse red.

Se trata de dos maneras de enfrentarse al pasado. Para el historicismo la imagen del pasado es una foto fija y siempre la misma, pese a los ropajes de que se revista conforme sea el visitante que lo frecuente, porque para esa filosofía de la historia el pasado es sencillamente lo que fue y dejó de ser. Para el materialista histórico el pasado es una experiencia posible, del orden del acontecimiento porque ni el sujeto que conoce ni el pasado cognoscible tienen poder por separado de provocar el encuentro.

6. Cf. «Erfahrung und Armut», en GS II/1, 215.

La respuesta a la pérdida de experiencia no es la nostalgia, es decir, el anhelo del tiempo pasado. No hay manera de rebobinar la historia ni tiene sentido convertir en modelo de comunicación la carta manuscrita o las charlas alrededor de una lumbre. Lo que nos cabe es pensar la pérdida, pensar teniendo en cuenta el olvido, que todo pensamiento es olvido. Es eso lo que quiere dar a entender el término «recordación». Los ejes de acercamiento al pasado de la recordación son los dados al principio de la tesis: equilibrio y suspensión. El equilibrio del tiempo significa, como ya se dijo, que para recordar no basta querer apropiarse del pasado, sino que el camino es la atención del sujeto o historiador a las necesidades del presente. Para captar con finura las injusticias pasadas hay que partir de una sensibilidad aguda para las injusticias presentes. Ése es el pase de acceso al pasado oculto, un pasado que, una vez des-velado, potenciará la sensibilidad del historiador. Esa potenciación funcionará igual que un revelador más potente a la hora de desvelar nuevas injusticias que hasta ahora escapaban al revelador inferior. El otro eje es ir contra corriente, sacudirse los tópicos, dudar de las verdades establecidas. Convencerse de que lo importante no es el progreso, ante el que todo el mundo se postra, sino la actualización de lo inactual.

El motor del progreso es el materialismo económico; el del materialismo histórico, por el contrario, la actualización de los deseos de felicidad de la humanidad. Si lo propio del progreso es el movimiento, lo propio del materialismo histórico es la suspensión. Desplazar el interés del primero al segundo es poner sobre la mesa la primacía de la liberación sobre la acumulación. Hay que tomar distancia de ese trajín para poder aprehender lo nuevo, para evitar que la existencia sea una eterna repetición de lo de siempre.

Desde este doble supuesto de atención y distancia podemos aproximarnos al fenómeno de la recordación que Benjamin explica como el despertar de un sueño. No es lo mismo decir «tengo sueño» que «he tenido un sueño», en el primer caso significamos la dormición y, en el segundo, la ensoñación. Para conocer el pasado, como quiere la recordación, hay que tener en cuenta esos dos momentos de sueño. Hay que detectar, en primer lugar, lo que está dormido, inconsciente, olvidado. O, dicho de otra manera, las ruinas son la materia prima para la recuperación de la experiencia, en el sentido de recordación. Contra lo que pudiera parecer, la esperanza para un presente desesperado está en el fracaso pasado. ¿Por qué es así? Porque en esos lugares en los que el pasado yace dormido o inconsciente laten «sueños» de felicidad todavía no realizados que, si despiertan, se convierten en motor de acción, en utopía.

Ante tareas de esta magnitud se entenderá que Benjamin no pueda permitirse el flirteo o la diseminación de sus energías en el burdel del historicismo donde uno puede encontrar alivio a su dolor pero ninguna garantía de que no se reproduzca. Para hacer justicia a los muertos hay que empezar por romper la convicción de que no se puede avanzar sin víctimas. En eso consiste el asalto al tren del progreso. Entre el asalto a ese tren y la redención de las víctimas hay todavía un trecho, pero Benjamin relaciona los dos extremos, como si sólo una teoría de la historia que asegurara que las víctimas no han muerto en vano estuviera a la altura de las exigencias epistemológicas que cabe esperar de un nuevo concepto de historia.

17

EL HISTORIADOR RECONSTRUYE EL PASADO, LA MEMORIA CONSTRUYE SU SENTIDO

O POR QUÉ LA UNIVERSALIDAD CONSISTE EN SALVAR LO SINGULAR

Tesis XVII

El historicismo culmina con todo derecho en la historia universal. De ella se separa quizá la historiografía materialista, en lo tocante a metodología, más que de ninguna otra. Esa historia universal no tiene ningún armazón teórico. Su método es aditivo: utiliza la masa de datos para llenar el tiempo vacío y homogéneo. La historiografía materialista, por su parte, se basa en un principio constructivo. Propio del pensar es no sólo el movimiento de las ideas, sino también su suspensión. Cuando el pensamiento se detiene de repente en una constelación saturada de tensiones, provoca aquél en ésta una sacudida en virtud de la cual la constelación cristaliza en mónada. El materialista histórico se acerca a un objeto histórico sólo y únicamente cuando éste se le enfrenta como una mónada. En esa estructura él reconoce el signo de una suspensión mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. El materialista capta esa oportunidad con el fin de hacer saltar una determinada época del curso homogéneo de la historia; una determinada vida, de una época; y una determinada obra, de entre toda la actividad laboral de una vida. La ventaja de este procedimiento consiste en que la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada en la obra; y toda una época, en la vida; y el decurso completo de la historia, en la época. El fruto nutritivo de lo que se puede comprender históricamente tiene en su interior, cual semilla preciosa aunque carente de sabor, al tiempo.

Der Historismus gipfelt von rechtswegen in der Universalgeschichte. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch viel-

leicht deutlicher als von jeder andern ab. Die erstere hat keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit. Er nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen; so sprengt er ein bestimmtes Leben aus der Epoche, so ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk. Der Ertrag seines Verfahrens besteht darin, daß *im* Werk das Lebenswerk, *im* Lebenswerk die Epoche und *in* der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem *Innern.*

C'est dans l'histoire universelle que l'historisme trouve sa réalisation accomplie. Rien de plus opposé au concept de l'histoire qui appartient au matérialisme historique. L'histoire universelle manque d'armature théorique. Elle procède par voie d'addition. En mobilisant la foule innombrable des choses qui se sont passées, elle tâche de remplir le vide de ce récipient qui est constitué par le temps homogène. Tout autre le matérialisme historique. Il dispose, lui, d'un principe de construction. L'acte de penser ne se fonde pas seulement sur le mouvement des pensées mais aussi sur leur bloquage. Supposons soudainement bloqué le mouvement de la pensée — il se produira alors dans une constellation surchargée de tensions une sorte de choc en retour; une secousse qui vaudra à l'image, à la constellation qui la subira, de s'organiser à l'improviste, de se constituer en monade en son intérieur. L'historien matérialiste ne s'approche d'une quelconque réalité historique qu'à condition qu'elle se présente à lui sous l'espèce de la monade. Cette structure se présente à lui comme signe d'un bloquage messianique des choses révolues; autrement dit comme une situation révolutionnaire dans la lutte pour la libération du passé opprimé. L'historien matérialiste, en se saisissant de cette chance, va faire éclater la continuité historique pour en dégager une époque donnée; il ira faire éclater pareillement la continuité d'une époque pour en dégager une vie individuelle; enfin il ira faire éclater cette vie individuelle pour en dégager un fait ou une oeuvre donnée. Il réussira ainsi à faire voir comment la vie entière d'un individu tient dans une de ses oeuvres, un de ses faits; comment dans cette vie tient une époque entière; et comment dans une époque tient l'ensemble de l'histoire humaine. Les fruits nourrissants de l'arbre de

la connaissance sont donc ceux qui portent enfermé dans leur pulpe, telle une semence précieuse mais dépourvue de goût, le Temps historique.

1. EXPLICITACIÓN

En esta tesis Benjamin quiere dejar bien claro su modo de proceder a lo largo de todo el escrito «Sobre el concepto de historia». Lo que ahí se ventila es la diferencia entre un historiador convencional (historicista) y el que ha sido entrenado en su escuela. También podemos formular esa preocupación diciendo que lo que quiere dejar bien claro es la diferencia entre historia y memoria. Dado que el historiador no sólo pretende conocer ciertos hechos sino tener una idea del todo, será entonces el concepto de historia universal el banco de pruebas de esas diferencias entre historia y memoria. El historicismo lo tiene mal porque carece de nervio teórico: construye la universalidad sumando datos. Así no irá muy lejos porque en historia los datos son sólo una parte de la realidad. También debe contar lo que no llegó a ser. El historiador benjaminiano quiere ser realmente universal, por eso atiende a lo marginado por la universalidad particularista de la historia convencional, es decir, atiende a lo que no llegó a ser. Lo hace gracias al armazón teórico que le proporciona el principio *constructivo*. Consiste éste en todo un proceso en virtud del cual un dato, un fragmento del pasado, rompe con la interpretación que le asigna la lógica general. El fragmento salta del movimiento general y se planta, esto es, detiene o suspende la lógica de la historia. Una vez ahí sale al encuentro del historiador que quiera conocer el pasado armado de un doble convencimiento: que la pretendida universalidad de la lógica de la historia es falsa y que él, en cuanto fragmento consciente de su destino, sin las tutelas ideológicas de la lógica general, tiene la clave de una nueva universalidad que consiste en poder ver el sentido de una vida analizando el sentido de una obra; y el de una época, analizando el de una vida; y el de la historia, analizando el de una época. A esa capacidad universalizadora de lo particular es a lo que Benjamin llama mónada, que es la modesta forma de universalidad del materialismo histórico, la cual no es tanto aprehensión del todo cuanto transcender el ensimismamiento. La tesis acaba con una potente imagen. El conocimiento que persigue la memoria no tiene que ver con un objeto que está ahí, pasivo, sino con una semilla. En la semilla están latentes posibilidades que el tiempo permitirá conocer. El pasado de la memoria es así, preñado de posibilidades. De momento esa semilla es insípida por-

que carece de los sabores propios de su desarrollo. A esa potencialidad que tiene el pasado la llama Benjamin tiempo, tiempo pleno.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

En una carta fechada el 10 de febrero de 1940, Gretel, la esposa de Theodor Adorno, le recuerda a Benjamin una conversación, habida tres años atrás, en París, en la que éste les habló sobre su teoría del progreso. «Te estaría muy agradecida», le dice Gretel Adorno, «si pudieras mandarme algunos apuntes sobre el particular, si los tienes». Benjamin, que recuerda la conversación, le responde en abril de ese mismo año que su petición llega en un buen momento:

> La guerra y la constelación que forma me ha llevado a poner por escrito algunos pensamientos sobre los que bien puedo decir que los he tenido guardados durante al menos veinte años, guardados incluso de mí mismo. Ésta es la razón por la que no me he permitido que vosotros echarais más que una fugaz mirada sobre los mismos. Aquella conversación bajos los *marroniers* sólo fue una brecha en esos veinte años. Todavía hoy te los confío como un manojo de hierbas susurrantes recogidas en paseos meditativos, no aún como una cosecha de tesis. El texto que vas a recibir es, en más de un sentido, reducido. No sé si su lectura te sorprenderá o, lo que no desearía, te dejará perpleja. Me gustaría en cualquier caso llamarte la atención sobre la reflexión XVII. Es la que te permitirá descubrir el lazo oculto pero decisivo entre estas consideraciones y mis trabajos anteriores, ya que ahí se expone sucintamente el método seguido en estos últimos (GS I/3, 1226).

Estamos, por tanto, ante una tesis clave porque desvela el modo de pensar del último Benjamin.

Como ya hemos visto, Benjamin avanza no linealmente sino por contrastes, confrontándose con el planteamiento opuesto que aquí vuelve a tomar el nombre de historicismo, esto es, la forma convencional de hacer historia. Pues bien, donde mejor se aprecian las diferencias entre historiadores es en la manera de tratar el conjunto y no ya un hecho aislado, o un tramo temporalmente acotado o una historia espacialmente determinada. Es en lo que podríamos llamar filosofía de la historia donde las diferencias se hacen más evidentes.

Pues bien, ahí tenemos dos grandes conceptos rivales que van a articular todo el desarrollo de la tesis: el de historia universal, por parte del historicismo, y el de mónada, por parte del historiador benjaminiano. Veamos cómo se explica.

El concepto de «historia universal» que acompaña las visiones conocidas de la historia carece, pese a su implantación académica y

popular, de «armazón teórico». La filosofía de la historia de un Hegel o de un Marx, la teoría cosmopolita de un Kant, las visiones de conjunto que tanto menudean desde la Ilustración (Ranke, Coulanges o Herder), adolecen, según Benjamin, de escasa fundamentación. ¿En qué se basa tamaña crítica? En que marran en su universalidad. Producen o proponen una universalidad muy particular porque su método es aditivo: convocan una masa de datos para rellenar un tiempo vacío que así no se llena, es decir, no se carga de universalidad. Para empezar, esos datos o hechos no tienen valor propio, tan sólo el del historiador que organiza la estrategia general. Que éste revista su aproximación a los hechos con el manto de la objetividad o la neutralidad, no puede ocultar el sometimiento hermenéutico del hecho analizado al interés de su investigación. Cuando el historiador pregunta a un hecho por su significado le está haciendo la pregunta que a él le interesa. Por eso el hecho le sirve para reforzar su posición. La minuciosidad con la que este historiador registra todos los detalles produce la falsa sensación de que se toma muy en serio la dimensión universal de la historia. No quiere que ningún dato se le escape, pero aunque lo consiguiera, su relato no se acercaría a una historia universal por la sencilla razón de que el dato es sólo una parte de la realidad. El dato es el momento fáctico de la realidad, lo que ha tenido lugar, pero de la realidad también forma parte lo que no ha llegado a ser.

Enfrente tenemos al historiador materialista cuyo método es constructivo. Ya nos hemos encontrado, en las tesis anteriores, con el principio *Konstruktion* del que ahora se menciona su rasgo más señalado, a saber, la detención de la lógica que anima el movimiento de la historia. Benjamin lo formula de una manera más abstracta diciendo que el pensamiento no sólo funciona moviéndose del efecto a la causa, de lo particular a lo general, de lo conocido a lo desconocido y, sobre todo, como conquista del futuro. También, añade él, deteniéndose. El paro es un momento fundamental del pensamiento. ¿De qué estamos hablando? No de desentenderse de un razonamiento como quien se baja del autobús. El paro en cuestión es un gesto positivo, militante, de interrumpir el movimiento del pensar o de la historia en el que un hecho del pasado estaba inserto. Se trata por tanto de un gesto consciente de salirse de la órbita interpretativa en que estaba inserto ese hecho. Este desenganche crea una situación nueva, traumática tanto para la lógica del movimiento como para el punto que salta. Es traumática para la lógica del movimiento porque pierde un eslabón sin el que es más difícil explicar el todo y, además, porque sin ese momento su universalidad queda cuestionada. Pensemos en la interpretación canónica

de la expulsión de los judíos en 1492. Para la historia es una consecuencia de la creación de un Estado moderno que debía estar fundado en una unidad cultural. Si ésta estaba basada en el cristianismo, no había lugar para el judaísmo, ni el islamismo. Lo que dice la tesis es que cualquiera que dé por buena esta explicación, porque piensa que así se explican las cosas como han sucedido, lo que hace es imposibilitar la realización y la comprensión de la historia universal. Si la explicación de la expulsión de los judíos fuera una de las necesidades de la lógica del Estado, entonces, una vez explicada, podríamos seguir adelante en la comprensión de nuevas etapas del Espíritu universal. Para esa comprensión de la historia en su conjunto lo importante es la explicación correcta de cada acontecimiento. Lo que es irrelevante para la historia universal es que los judíos se queden o se vayan; no importa para la comprensión el empobrecimiento de la sociedad y el hecho de que se ampute a un colectivo o a la humanidad una parte de ella misma. Para Benjamin, sin embargo, no basta la explicación de la pérdida para poder seguir adelante con la interpretación de la historia universal. Con la expulsión, en efecto, no sólo se fractura una sociedad, sino que se rompe la lógica con la que esa historia quiere explicar el conjunto de los hechos. Ya no hay universalidad posible si lo que queda fuera es irrelevante hermenéuticamente. No podemos ya entender la historia de España, ni la marcha del Espíritu universal, si no tenemos en cuenta que con la fractura se ha creado un problema que afecta a la integración de España y también a su comprensión: no se puede entender la realidad llamada España sin arreglar la fractura. Y ese arreglo comienza con una valoración específica de la fractura, no subsumible o disoluble en un concepto transcendente de España en el que lo expulsado es irrelevante. Lo amputado no sana con una interpretación en la que el hecho concreto, traumático, quede subsumido en la lógica del todo. Una vez producida la expulsión, la explicación del todo hay que hacerla desde la particularidad de la expulsión. En vez de subsumir lo particular en el todo, hay que juzgar el todo desde lo particular. Lo marginal se convierte en un observatorio privilegiado del proceso en su conjunto. Para señalar esa nueva situación de un hecho cargado de imprevistas responsabilidades universalistas, Benjamin habla de «una constelación cargada de tensiones». Lo decisivo en este sutil análisis de la historia es ese momento en el que el gesto de bajarse del movimiento o de negarse a secundar la lógica de la historia, convierte al hecho particular que ha osado dar ese paso en una *mónada*.

Benjamin toma prestado ese término de la filosofía de Leibniz y lo hace a su aire, fiel a su principio de citar como quien arrebata al

pacífico paseante, sin muchos miramientos, lo más preciado que lleva encima. Lo que Benjamin ve de valioso en Leibniz sobre este particular es, en primer lugar, la idea de que algo tan minúsculo represente el todo. Encuentra en la monadología clásica la idea de que «en el análisis del más mínimo momento singular podemos descubrir el cristal del proceso en su conjunto» (GS V/1, 575 y 594), ya que gracias a la estructura monadológica del objeto histórico podemos ver en su interior «la prehistoria y posthistoria» del mismo. La estructura monadológica del objeto tiende un puente entre pasado y presente hasta el punto de que al considerar el historiador la suerte del Espartaco histórico, éste se le ofrece tendiendo la mano al revolucionario de la Bastilla. La capacidad que Benjamin reconoce a un acontecimiento menor de representar la historia en su conjunto no le viene por aquello de que el hombre es un microcosmos, sino porque las cicatrices del pasado remiten a todo un mundo de circunstancias que las explican y que quedan vinculadas con ellas. Nos podríamos representar esto con la metáfora del ánfora rota. Ahí habla de «los trozos de un ánfora que, para que puedan reconstituir el conjunto, han de ser contiguos en los más pequeños detalles, pero no idénticos unos con otros» (GS IV/1, 18). El pasado en cuestión es un trozo del ánfora rota cuyo irregular canto está pidiendo que se lo complete con los fragmentos contiguos. El fragmento no es el todo acabado pero sí está señalando, aludiendo, exigiendo al resto de los fragmentos con los que recomponer el ánfora rota. Benjamin también toma de Leibniz, en segundo lugar, el carácter alegórico de la mónada. Al fin y al cabo Leibniz refleja la cultura barroca que ve en lo más pequeño e insignificante las huellas de la grandeza del mundo. No es sorprendente entonces que evocara esos ojos tan penetrantes que fueran capaces de «leer en la más pequeña sustancia la secuencia de datos del universo»[1]. Benjamin retuerce un poco la idea de Leibniz hasta el punto de que la «más pequeña sustancia» queda reducida a lo marginal o desechado. Dice más del tejido de un manto, comenta Benjamin, el zurcido de un extremo que el resto, tan impecable (GS V/1, 578). El zurcido no es todo el manto, desde luego, pero le afecta en su conjunto. Le afecta en su valor material, en la consideración que los demás tengan de él y en su propia naturaleza. No nos hacemos una idea exacta del mismo fijándonos en los metros de tejido intacto restantes, sino considerándolos desde

1. G. W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Meiner, Hamburg, 1971, 11.

el punto de vista del zurcido. La dimensión absoluta implicada en cada mónada es el tercer aspecto de la teoría leibniziana, implícito en los anteriores, del que Benjamin se hace cargo. En Leibniz ese absoluto es la armonía preestablecida entre mónadas, cada una autónoma y, entre sí, diferentes. Benjamin lo traduce afirmando que el objeto histórico es más de lo que aparece pues en él se juega el destino del todo. En lo más insignificante se da una latencia de lo absoluto. El desvelamiento del absoluto latente no es cosa de la mente afilada del historiador de turno, sino que es el resultado de un encuentro entre un determinado sujeto (el historiador) y un objeto histórico muy especial. El sujeto histórico dispuesto a conocer ese pasado no es un historiador de gabinete, sino un contemporáneo que, como ya hemos visto, está inmerso en una experiencia de injusticia, de sufrimiento o de opresión. Un sujeto, pues, necesitante. ¿Y el objeto? No es algo que esté ahí, inerte, sino algo que «sale al encuentro como una mónada», es decir, es un momento del pasado que se desprende de su contexto, que sale de la órbita en el que lo ha colocado la lógica de la historia, que se planta, que desafía a la lógica histórica del progreso y también al sujeto que quiera conocerlo porque no se va a dejar tratar como un objeto pasivo. El zurcido no quiere ser un parche a un roto para seguir usando el abrigo. Quiere dirigir la atención del historiador no al abrigo sino al roto, al destino de los rotos. A ese desvío de la mirada lo llama Benjamin «una oportunidad revolucionaria» porque anuncia un tipo de historia que no va a construir la universalidad pasando de largo de los zurcidos, sino centrándose en ellos.

Que la mónada —ese momento del pasado que no se resigna a la interpretación convencional de que la historia avanza pisoteando a veces algunas florecillas del camino— se nos presente como portadora de una oportunidad revolucionaria respecto al destino del pasado de los vencidos, es algo que tenemos que poner en relación con el descrédito que siempre le ha merecido a Benjamin la universalidad del historicismo. Si ese tipo de universalidad es reaccionaria porque no produce nada nuevo —sólo es la suma de los hechos que mecánicamente acumula—, la que genera la mónada es revolucionaria porque produce un conocimiento, gracias a ese encuentro entre el sujeto necesitante y el objeto transformado en mónada, que ilumina de manera nueva todo el panorama. La mónada es la forma en la que el objeto del conocimiento histórico sale al encuentro del historiador materialista. No se le presenta con el candor de un hecho objetivo sino con la arrogancia de lo que ha saltado del tren de la historia y se presenta como teniendo el secreto de una nueva visión del conjunto

de la historia de la humanidad. El historiador materialista hará honor a ese exigente objeto del conocimiento declarando que su gesto de interrupción de la lógica de la historia es signo de un acontecer mesiánico de la historia o, dicho de otra manera, «una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido». No habla expresamente del presente, ni del futuro, sino de oportunidad para la causa del pasado vencido.

Lo explica así. La mónada inaugura un modo de conocimiento histórico que permite a una determinada época liberarse del curso de la historia; a una vida, de una época; y a una obra, de una vida. Decir mónada es, como ya hemos visto, saltar de la lógica histórica y plantarse. Esa operación se puede hacer en distintas escalas: puede saltar un acontecimiento concreto de la trama de una vida, como cuando uno tiene un fracaso y se niega a consolarse diciendo que es un accidente pasajero; puede saltar una vida del conjunto de una época, como cuando conocemos a seres marginales dentro de una sociedad boyante y no nos consolamos pensando que al resto les va bien; y puede saltar una época del conjunto de la historia, como cuando consideramos la modernidad del fascismo y cuestionamos toda la lógica histórica basada en el progreso. Si algo particular (una obra, la vida, una época) puede cuestionar el todo inmediato (la vida, la época, la historia) es por el valor monadológico de ese particular, es decir, porque «la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada *en* la obra; y toda una época, *en* la vida; y el decurso completo de la historia, *en* la época». La obra, la vida, la época, son ese trozo del ánfora cuyos salientes tienen el secreto de su reconstrucción inmediata, llámese vida, época o historia universal. Es en la respuesta a las preguntas que plantea ese momento particular donde acontece la oportunidad revolucionaria que no es sino la respuesta a preguntas que plantea un pasado muerto convertido en vivo al transformase en mónada. «En la mónada», decía Benjamin, «se hace vivo todo lo que yacía inerte en el texto»[2].

2. Es la respuesta que Benjamin da a Adorno, inquieto por todo este planteamiento. Benjamin está manejando una teoría del conocimiento que el segundo no puede aceptar. Para el primero el conocimiento surge o brota, como automáticamente, cuando un sujeto necesitante se encuentra con un objeto que toma la iniciativa de exigir lo suyo. Cuando se aproxima Mandela a Espartaco aparece una luz que reduce la democracia liberal a una parodia. De un plumazo, Benjamin se quitaba de encima la filosofía kantiana, empeñada en pensar las condiciones de posibilidad del conocimiento; y hasta la crítica marxista de las ideologías, que descubre todo lo que hay de interés en cada operación epistémica. En ambos casos se estaba diciendo que para conocer bien no basta acercar el sujeto al objeto sino que hay que pensar las media-

Benjamin recomendaba a Gretel Adorno detenerse en la tesis XVI porque ahí estaba la clave de su modo de pensar. Si nos fijamos bien, todo su razonamiento gira en torno a la distinción entre memoria e historia o, dicho en su propia jerga, entre el historiador materialista y el historicista. Si no nos queremos perder en terminologías, lo que está en juego es el modo de entender el pasado propio de la memoria: ¿cubre la memoria un espacio específico del pasado que no alcanza la historia? Así es, responde la tesis. Al pensador anamnético el pasado se le enfrenta como una mónada. Para la memoria, el pasado no está ahí, pasivo, sino que le viene al encuentro, le hace frente. La mónada no evoca la existencia aislada y autosuficiente de una sustancia, sino la vida del fragmento que se desprende de su órbita y se planta frente a la lógica del movimiento que domina en la órbita. Ese plante tiene dos consecuencias. Por un lado, deja en evidencia la pretensión de la órbita de expresar la totalidad del movimiento; para el fragmento es una falsa universalidad puesto que él queda fuera. Y, por otro, él mismo plantea una nueva universalidad o, mejor, se presenta como el germen de una nueva universalidad que no será positiva o representativa del todo, sino modestamente *constructiva*, como la que puede significar el trozo del ánfora rota que solicita el complemento de los fragmentos contiguos en orden a recomponer el todo. Para la universalidad historicista cada cosa es una cosa y, el todo, la suma de todas ellas.

No se puede negar la osadía de Benjamin al ver en el fragmento la crítica más radical a la pretendida universalidad de cualquier construcción holística que produzca marginación y, lo que es más arriesgado, el principio real de una universalidad sin exclusiones. Pero no deberíamos perder de vista una cierta tradición labrada sobre la fuerza crítica y constructiva de la anécdota, o del margen, o de lo excluido, o del forastero. Hagamos un par de calas. Hacia 1920 Benjamin lee unos comentarios de Charles Péguy sobre Berg-

ciones tanto subjetivas como objetivas para que el conocimiento sea posible. Se parte del supuesto de un abismo entre sujeto y objeto. Benjamin, según Adorno, quiere ahorrarse ese trabajo recurriendo a un tipo de pensamiento «que se pega al cuerpo como una piel». Pero si no se reconoce el abismo entre el sujeto y el objeto, piensa Adorno, habrá que confundir la realidad con la facticidad y eso es el fin de todo sueño revolucionario. Ahora bien, si Benjamin se aleja tanto de los cánones vigentes es porque desconfía de todas esas mediaciones. Desconfía de que la crítica de las ideologías supere los intereses bastardos del conocimiento porque quien la hace es un sujeto soberano que se comporta dominadoramente frente a su objeto. Y desconfía de las condiciones subjetivas de posibilidad del conocimiento porque nada dice de las condiciones objetivas.

son y confiesa sentirse «interpelado por una voz increíblemente cercana». Hasta propone una selección de textos que no llega a realizarse por los excesivos derechos de autor que exige el editor francés. La cercanía a la que se refiere afecta a un asunto tan central como la relación entre historia y memoria. Escribe el francés:

> La historia es siempre cosa de grandes maniobras, mientras que la memoria lo es siempre de la guerra. La historia se ocupa del acontecimiento, sin estar nunca dentro. La memoria, el envejecimiento, no se ocupa siempre del acontecimiento, pero siempre está dentro. La memoria y el envejecimiento son el reino de Dios que es dado a los violentos, pero nunca a los hábiles. La historia no es objetiva ni subjetiva. Es longitudinal. Pasa de largo, lo que equivale a decir que pasa *à côté* (citado en Tiedemann-Bartels, 1986, 134-135).

Y sigue Péguy:

> Los historiadores se han hecho los archivistas del mundo, pero ha sido para dilapidar los archivos. Se han convertido en los tesoreros del mundo, pero para dilapidar los tesoros. Se han hecho los contables de la humanidad, pero para aumentar constantemente el debe y reducir el haber (citado en Tiedemann-Bartels, 1986, 138).

La historia es de los grandes acontecimientos y se interesa por fechas significativas y grandes nombres; la memoria ve esos mismos acontecimientos desde su lado más oscuro y doloroso, es decir, como guerra. La historia se fija en el resultado e interpreta todo desde el punto de vista del vencedor; la memoria es experiencia del acontecimiento, está dentro. La historia pasa de largo de lo que significa existencialmente el acontecimiento, por eso hay que decir que su aparente objetividad o neutralidad es, de hecho, impasibilidad. ¿Y cómo ha llegado Péguy a esta visión de la historia? Partiendo de Bergson que distinguía entre «duración real» y «tiempo abstracto». La duración real es el agua de una corriente; el tiempo abstracto, esa misma agua retenida en un pantano por la fuerza de unos diques. Péguy antropologiza esas nociones metafísicas diciendo que la duración real es la existencia del hombre consciente, por un lado, de la fluidez de la existencia, de la provisionalidad del instante, de la fragilidad del presente, y, por otro, de la grandeza de ese instante abierto a algo superior a sí mismo. El cristiano Péguy lo llamaba «gracia» y Benjamin «oportunidad revolucionaria». El supuesto en uno y otro para que el instante tuviera esa transcendencia era el *shock*, que decía Benjamin, la violencia de la que habla Péguy y que consiste en sacudirse el conformismo de las aguas estancadas que,

ignorando el dique que las explica, toma su estado de quietud por la eternidad, cuando lo suyo es el resultado de una violencia aplicada sobre ellas. La memoria es de la guerra.

La segunda cala tiene lugar en Alemania y pone el acento no ya en la falsa universalidad de la historia, como en el caso de Péguy, sino en la capacidad universalista de determinados singulares. Me estoy refiriendo a los análisis de Georg Simmel sobre el *outsider* o forastero. En su *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (1908) analiza la figura del extranjero que «llega hoy y se queda mañana». Es un emigrante que entra en contacto con un grupo local o nacional ya constituido. No pertenecía antes al círculo y nunca pertenecerá del todo a él. De él toma mucho y aporta algo que el grupo nunca tendría si no. Hay una identificación parcial. Está como enfrente y fuera. Su tendencia a la percepción objetiva surge del hecho de no encontrarse ligado por ninguna consideración que pudiera ser «un prejuicio para la percepción, comprensión y estimación de los objetivos» (Gil Villegas, 1996, 135). La presencia y la distancia le proporcionan una *vis aestimativa*, cercana a la «objetividad», entendida como mirada desinteresada. Así lo describe Simmel:

> Como el extranjero no se encuentra unido radicalmente con las partes del grupo o con sus tendencias particulares, tiene frente a todas esas manifestaciones la actitud peculiar de lo «objetivo», que no es meramente desvío y falta de interés, sino que constituye una mezcla *sui generis* de lejanía y proximidad, de indiferencia e interés (*ibid.*, 102).

Años más tarde, otro extranjero, Karl Mannheim, desarrollaba la misma idea bajo la figura de la *inteligencia libremente flotante* (*freischwebende Intelligenz*, término acuñado por Alfred Weber). Inteligencias libres, liberadas de todo dogmatismo, dispuestas a obedecer a la realidad por encima de cualquier compromiso con la tribu intelectual dominante. El forastero dispone de la perspectiva más desprendida e impersonal. Y, de entre ellos, es el intelectual quien más lejos puede llevar esa amplitud de miras. Éste, en efecto, no está implicado en los procesos productivos ni está obligado a trabajar contando con los demás. «Esta peculiar situación de independencia sin aislamiento maximiza la *probabilidad* de que, en el curso normal y rutinario de su trabajo, sea el intelectual quien haga los mayores y más imaginativos esfuerzos para obtener una comprensión intercontextual», es decir, universal (*ibid.*, 279). Tanto el extranjero de Simmel como la inteligencia distanciada de Mannheim son figuras marginales, dotadas con una mirada de largo alcance porque no se fijan en lo evidente sino que sacan a flote lo que pasa desapercibido pero que está ahí.

Tanto G. Simmel como K. Mannheim eran judíos y este dato no es irrelevante para el tema de la marginalidad. En ese momento está vivo dentro de los pensadores judíos el dilema entre ser judío o ser moderno. Primero, el viejo H. Cohen y, luego, F. Rosenzweig tematizan el ser moderno en el ser judío porque han visto las posibilidades universalistas de la marginalidad. El ser judío connota marginalidad. No me refiero a la marginación a la que le han sometido los demás pueblos con sus expulsiones y persecuciones, sino a la que se deriva del hecho de no tener Estado ni historia. El tiempo del judío no es la historia de los demás pueblos. Eso les hace estar al margen. Lévinas expresa la universalidad que permite la marginalidad, tematizada por Rosenzweig, diciendo que lo suyo es «juzgar la historia, esto es, reivindicar el lugar de una conciencia que se afirma incondicionalmente» (Lévinas, 1982, 77). Frente a una totalidad de la historia que frivoliza la anécdota o la engulle en su explicación general, «ahí estoy yo», dice Rosenzweig, «dispuesto a filosofar fuera de la totalidad del sistema que niega mi incondicionalidad» (Rosenzweig, 1984, 27).

Benjamin no está pues solo. La denuncia de una historia, ideología de los vencedores, en nombre de los que experimentan el coste real de la misma, por un lado, y de la capacidad universalista de lo marginal, por otro, flota en el ambiente. Lo que hace Benjamin es formalizar esos apuntes en una teoría —inspirada en la monadología de Leibniz— que explica la transformación que tiene que sufrir un acontecimiento pasado para convertirse en principio constructivo de la realidad presente, esto es, en mónada. Pero más allá de estas complicidades históricas, pocas pero significativas, lo que seguramente explica este desmesurado desafío de la memoria a la historia —de Benjamin a la poderosa tribu de los historiadores— es un convencimiento filosófico que Benjamin toma prestado de la tradición judía, a saber, «la atención a la diferencia cualitativa del tiempo, a la unicidad incomparable de cada instante» (Moses, 1992, 166). Si el judaísmo reconoce un valor absoluto al instante y, por tanto, a toda vida singular, a todo proyecto de vida, es porque espera de la historia que le haga justicia.

Pero Benjamin no explica cómo la historia humana puede dar lo que el hombre no tiene. En lugar de ello recurre a una imagen para despedir la tesis. «El fruto nutritivo de lo que se puede comprender históricamente tiene en su interior, cual semilla preciosa aunque carente de sabor, al tiempo». El objeto de la memoria no es un pasado muerto sino una semilla, de momento insípida porque carece de los sabores que traerán consigo los esperados desarrollos, pero

abierta a muchas posibilidades como procede tratándose de una semilla. Lo que hoy no tiene el hombre a su alcance lo puede tener la historia animada por ese pasado. A esa forma de concebir el pasado, vivo y preñado de posibilidades, la llama tiempo, tiempo pleno.

18

LA POLÍTICA ES SECULARIZACIÓN DE LA RELIGIÓN

O POR QUÉ LA POLÍTICA NO PUEDE PERDER LAS HUELLAS DEL MESIANISMO

Tesis XVIIa[1]

Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la de sociedad sin clases. Y ha hecho bien. La desgracia comenzó cuando la socialdemocracia elevó esa idea a «ideal». La doctrina neokantiana definió el ideal como una «tarea infinita». Y esa doctrina fue la filosofía escolástica de partido socialdemócrata —de Schmidt y Stadler hasta Natorp y Vorländer—. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó en una especie de antesala en la que se podía esperar, con mayor o menor relajamiento, la entrada de la situación revolucionaria. La verdad es que no hay un solo instante que no lleve consigo su oportunidad revolucionaria. Sólo exige que se la entienda como una oportunidad específica, es decir, como la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos. Para el pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria propia de cada momento tiene su banco de pruebas en la situación política existente. Pero la verificación no es menor si se efectúa valorando la capacidad de apertura de que dispone cada instante para abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas. La entrada en esa estancia coincide de lleno con la acción política; y es a través de esa entrada que la acción

1. Esta tesis no figura en las primeras traducciones castellanas porque tampoco está en las primeras ediciones alemanas. Agamben descubrió en 1981 un texto dactilografiado con esta tesis que se suele señalar así, XVIIa, para no alterar la numeración de los *Gesammelte Schriften* (otros prefieren sin embargo señalarla con el número XVIII, tal y como aparece en el documento T4).

política puede ser reconocida como mesiánica, por muy destructora que sea.

Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so. Das Unheil setzt damit ein, daß die Sozialdemokratie diese Vorstellung zum «Ideal» erhob. Das Ideal wurde in der neukantischen Lehre als die «unendliche Aufgabe» definiert. Und diese Lehre war die Schulphilosophie der sozialdemokratischen Partei — von Schmidt und Stadler bis zu Natorp und Vorländer. War die klassenlose Gesellschaft erst einmal als unendliche Aufgabe definiert, so verwandelte sich die leere und homogene Zeit sozusagen in ein Vorzimmer, in dem man mit mehr oder weniger Gelassenheit auf den Eintritt der revolutionären Situation warten konnte. In Wirklichkeit gibt es nicht einen Augenblick, der seine revolutionäre Chance nicht mit sich führt — sie will nur als eine spezifische begriffen sein, nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung, vorgeschrieben von einer ganz neuen Aufgabe. Dem revolutionären Denker bestätigt sich die eigentümliche revolutionäre Chance aus einer gegebenen politischen Situation heraus. Aber sie bestätigt sich ihm nicht minder durch die Schlüsselgewalt eines Augenblicks über ein ganz bestimmtes, bis dahin verschlossenes Gemach der Vergangenheit. Der Eintritt in dieses Gemach fällt mit der politischen Aktion strikt zusammen und er ist es, durch den sie sich, wie vernichtend immer, als eine messianische zu erkennen gibt.

1. EXPLICITACIÓN

El objetivo de esta tesis es aquilatar el significado del tiempo pleno o mesiánico, una ardua cuestión metafísica, que Benjamin trata políticamente, es decir, analizando la impronta del tiempo pleno en la historia. Como buen ilustrado, Benjamin comienza afirmando la autonomía de la política o, como aquí se dice, la secularización de la política. La política, otrora basada en la religión que le daba legitimidad, es, desde la Ilustración, producto de la decisión soberana del hombre. Benjamin se permite precisar esta teoría señalando que la política en la que está pensando es la que apunta a una sociedad sin clases y que lo secularizado lo es no de la religión en general, sino del mesianismo. La sociedad sin clases es la secularización del mesianismo. Pero esto de la secularización puede entenderse mal. Es lo que han hecho los socialdemócratas neokantianos que han secularizado el mesianismo de origen bajo la figura del ideal, es decir, lo que en el mesianismo se presentaba como una promesa de justicia en la tierra, lo han transformado los neokantianos en un ideal al que debe aspirar la política, sin jamás conseguirlo. Con esta

traducción el tiempo pleno se ha devaluado en tiempo vacío. La consecuencia de este cambio en la concepción del tiempo para la política es crucial: por un lado, se está diciendo que la historia no es el lugar de la salvación porque el ideal es inalcanzable; por otro, que si el logro del objetivo no está al alcance del hombre, lo que procede es instalarse en este mundo y esperar que lleguen mejores tiempos. Lo que propone entonces Benjamin es repensar la secularización, que no debe ser sólo emancipación de la religión (algo que sabe muy bien el laicismo), sino también realización en la tierra del contenido liberador del mesianismo originario (algo que ha perdido de vista el laicismo): «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en provecho de la política revolucionaria del proletariado», dice un borrador de la tesis. Esta reformulación de la teoría de la secularización pasa por recuperar para la política el concepto mesiánico del tiempo pleno, es decir, la idea de que el instante presente no es el resultado del anterior y antesala del siguiente, sino que todo instante tiene un valor absoluto: puede cambiar todo porque lleva consigo una oportunidad revolucionaria. Esa idea del valor absoluto del instante hay que hacerla valer en política, esto es, hay que mostrar que incluso en tiempos tan sombríos como aquéllos de 1940 hay lugar para la esperanza. Para que estalle en cada momento ese poder revolucionario del que está preñado cada instante, la política tiene que echar mano de la memoria. Hay que liberar, en efecto, determinadas esperanzas del pasado, declaradas por todo el mundo finiquitadas, para que hoy haya esperanza. «La entrada en esa instancia coincide de lleno con la acción política», dice la tesis señalando así el carácter político de un mesianismo consistente en leer el pasado como lugar cargado de significación para el presente. Naturalmente que el tomar en serio la satisfacción de las injusticias pasadas es mortal para una política como la actual que está basada en el olvido de ese pasado. Pero es precisamente en esa crítica desestabilizadora o destructora de un tal presente donde se muestra el carácter mesiánico de la nueva política.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Este párrafo o tesis, cuyo texto dactilografiado fue encontrado por Giorgio Agamben, era un borrador de Benjamin, que se suele numerar así, XVIIa, para respetar la numeración del texto «Sobre el concepto de historia» que acababa con la tesis XVIII.

El objeto de la tesis es precisar la naturaleza del tiempo mesiánico o pleno. Y lo hace desde el contraluz que supone el tiempo homogéneo o vacío. Naturalmente que este es un problema metafísico al que Benjamin no hace ascos, pero que trata políticamente, exponiendo cómo funciona una sociedad basada en el tiempo pleno o en el tiempo homogéneo y vacío.

Empieza diciendo que Marx ha hecho bien secularizando la idea del tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases. Benjamin es un ilustrado que defiende la autonomía del orden político, es decir, está al corriente de las tesis de Max Weber, pero también de las de Carl Schmitt. Si el primero levanta acta de la creación de la Modernidad a partir de una matriz cristiana (el protestantismo ascético), el segundo, que ya en 1922 dejó escrito en su *Politische Theologie* que no hay un solo concepto importante de política que no sea secularización de una categoría teológica, subraya la contradicción que supone entusiasmarse con valores (los de la Modernidad) cuyo origen (religioso) se quiere perder de vista. Benjamin hace suya la contradicción pero no le sigue en la solución, anegada en afectos antiilustrados. Schmitt entiende que esos conceptos, sin el humus de origen, acaban agostándose políticamente, de ahí su reivindicación de una política como teología política. Benjamin es, por el contrario, un ilustrado, pero muy consciente del problema que señala Schmitt, aunque él le dará otra salida, aceptable para un ilustrado que sea consciente de la crisis de la Ilustración.

No se le escapa que la secularización es una operación en dos tiempos. Decir que la política moderna es una secularización de la religión significa dos cosas: *a*) que es una liberación del origen religioso, y *b*) que es una forma secular de la religión de partida. Son dos aspectos distintos y hasta opuestos del mismo fenómeno. Si en el primer caso el acento se pone en la emancipación de la política respecto a la religión, pudiendo ser entendida la correspondiente política como una negación de la religión, en el segundo, por el contrario, se quiere dar a entender las huellas de la religión en la política. Esos dos momentos están en tensión casi aporética. Si se fuerza el aspecto negador de la religión, se corre el doble riesgo de que, por un lado, se agosten los valores secularizados al perder contacto con su humus nutricial, y que se dé, por otro, una «religiosización» o «remitificación» de la razón ilustrada, como señalan los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*. Si, por el contrario, se convierten las huellas de la religión en protagonistas de la historia, se acaba con la Ilustración de la razón. Hay una tensión entre religión e Ilustración que si desaparece arruina la posibilidad misma de la secularización.

Los defensores de la laicidad no han sido muy conscientes de esa tensión y han pensado que el proyecto de la Modernidad tenía como condición borrar las huellas originales. Bien está, se decían, que la semana santa sea tiempo festivo, pero hay que conseguir que los ciudadanos la relacionen con la salida a la playa y no con los oficios religiosos o la *Matthäuspassion* de Bach. Eso se ha conseguido en buena parte. El turismo ha triunfado sobre la liturgia. El problema es si ese programa de laicización es capaz de gestionar los sueños de felicidad con los que nacieron los días festivos, litúrgicos. La crisis, el fracaso o las insuficiencias de la Modernidad, que nadie cuestiona, obligan a hablar de tiempos postseculares, es decir, de tiempos en los que la religión no ha sido recluida en las sacristías y en los que la razón toma con frecuencia formas más cercanas a la magia que a la crítica. Para hacer frente al persistente carácter público de la religión, por un lado, y a la tentación «religiosizante» de la razón, por otro, es por lo que conviene repensar la relación entre religión y razón. Habermas, por ejemplo, se plantea esa revisión en dos planos (Habermas, 2004)[2]: el de la motivación y el cognitivo. Una sociedad democrática dispone de procedimientos suficientemente elevados (morales) como para hacer frente a quienes atenten contra los valores (derechos humanos) que la sustentan; pero en el supuesto de que esos valores peligraran seriamente, sería necesario que los propios ciudadanos, elevados por la democracia a la categoría de reyes, aceptaran arriesgar sus vidas por defender esos valores. Ese plus motivacional es difícilmente pensable sin algo parecido a unas convicciones personales de tipo religioso. Otro tanto cabe decir en el nivel cognitivo: el laicista sólo puede esperar que la otra parte acepte que sus posiciones tienen un fundamento racional si de entrada él está dispuesto a reconocer que los argumentos que vengan de parte de los creyentes no son irracionales. Este tipo de discusión —a la que habría que añadir el debate en Francia entre Luc Ferry y Marcel Gauchet sobre si se puede hablar de «valor absoluto» al margen de la religión— es una novedad histórica, muy alejada de los tópicos laicistas que dan por definitivamente resuelta la relación entre religión y democracia, viejos tópicos a los que se enfrenta Walter Benjamin.

Ya hemos visto cómo Benjamin aplaude el proceso de secularización no ya de la religión en general, sino del mesianismo. La lucha de

2. El texto es la intervención de Habermas en el debate que tuvo con el entonces cardenal Ratzinger, en Múnich, el 19 de enero de 2004.

clases es la encarnación política de la creencia judía en el Mesías. Si el tiempo mesiánico se seculariza en la sociedad sin clases, eso quiere decir que esta nueva figura política se inspira en aquella bíblica y que hay que derivar hacia la figura política en cuestión el caudal motivacional que concitaba antaño la espera del Mesías, es decir, que la creación de una sociedad sin clases implica un compromiso personal y colectivo como el que los profetas reclamaban de quienes sinceramente esperaban la llegada del Mesías. Pero las cosas no se quedaban ahí. Benjamin no está seguro de que la política secularizada gestione correctamente la sociedad sin clases con sus propios medios. No hay que descartar que, una vez recibida esa herencia, la política traduzca, adapte, metamorfosee las rigurosas exigencias de justicia de la famosa sociedad sin clases por unas reglas de juego convivenciales que aseguren la paz de la mayoría al precio del olvido de una franja social de explotados. Por eso añade a continuación en uno de los borradores de estas Tesis: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en provecho de la política revolucionaria del proletariado»[3]. Ahí está expresada la diferencia respecto a Carl Schmitt quien cuestiona la secularización en nombre de una visión *katechónica*[4], es decir, antirrevolucionaria de la política. Benjamin, a diferencia de los modernos laicistas, entiende que no hay que borrar las huellas originarias de la secularización hasta conseguir que desaparezcan de la conciencia de los contemporáneos, sino que, muy al contrario, hay que refrescar esa memoria, en interés de la política revolucionaria, haciendo presente el «verdadero rostro mesiánico» de la susodicha «sociedad sin clases». Si queremos que las vacaciones de semana santa sean algo más que reparación de cuerpos y espíritus desgastados por el ritmo habitual del trabajo, no habría que perder de vista la emancipación anunciada en las fiestas litúrgicas. No se trata de que volvamos a la semana santa del franquismo con sus películas de romanos y música barroca, sino de no perder de vista el significado de los días de fiesta, tan fundamental para desenmascarar a los días de trabajo.

Para Benjamin el mesianismo tiene lugar en la historia. En esto sí hay una diferencia entre la concepción judía y la cristiana del mesianismo. Israel se distingue de los pueblos de su entorno porque se niega a camuflar sus experiencias de dolor y muerte bajo señuelos idealistas ya sean estéticos (vivirlo como un destino, tal y como

3. GS I/3, 1232; véase *infra*, p. 308.
4. Para la explicación de este término y la polémica Taubes-Schmitt remito a Mate, 2005a.

hacen las tragedias griegas) o teóricos (como hace Hegel, que interpreta lo negativo de la vida como un ingrediente necesario de la existencia universal). El pueblo judío aguanta a pie firme sus fracasos y se niega a buscar consuelos fáciles, como hacen los pueblos vecinos recurriendo a mitos. Consuelo, si consuelo hay, debe ser aquí y ahora, de ahí que la apocalíptica judía (que trata de la venida del Mesías) tenga que ver con el tiempo de este mundo (tiene que ser escatológica). El mesianismo judío vive de estas dos afirmaciones: que la salvación tiene lugar en el mundo y que este mundo, en la medida en que en él ocurre la salvación, está emplazado, es decir, tiene un plazo y es dentro de él donde la salvación puede tener lugar.

El carácter temporal de la universalidad y su problematicidad quedan bien expuestas cuando Benjamin relaciona mesianismo con lenguaje[5]. Dice Benjamin: «El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad total e integral. Sólo en él hay una historia universal. Lo que hoy se toma por tal es una especie de esperanto» (GS I/3, 1239). El esperanto es todo lo que se le ha ocurrido al hombre contemporáneo para expresar lingüísticamente la universalidad mesiánica. El tono irónico del texto es también un lamento por no acabar de entender cómo se expresa linguísticamente el mesianismo en cuanto historia universal. Lo cierto, según Agamben, es que historia y lenguaje tienen una relación que viene de antiguo. Un Isidoro de Sevilla decía ya, siguiendo la senda de Agustín, que «la historia depende de la gramática», es decir, del lenguaje. Lo explicaban remitiéndose al nombre que uno no se inventa sino que la recibe. El nombre se transmite y ese acto supone una sucesión histórica, una historia.

La teoría del lenguaje de Benjamin, como ya hemos visto, se inspira en el relato bíblico. El lenguaje del paraíso era nominativo en el sentido de que el nombre reflejaba el ser de las cosas, era la expresión de la esencia lingüística de la cosa. Había tal correspondencia entre la palabra y el significado que quería expresar que no había necesidad de hacer frases para explicar al otro lo que uno quería decir. Las cosas cambian tras la caída de Adam y Eva. El hombre pierde la capacidad de nombrar. Las palabras ya no miran a la esencia linguística de las cosas, sino que se convierten en una convención o medio de comunicación (y, por tanto, de engaño) entre los hombres. Hay que recurrir a muchas frases para decir lo que las cosas son y, por tanto, lo que queremos decir a los demás. Se

5. Este aspecto ha sido oportunamente señalado por el propio Giorgio Agamben, 1986.

da por descontado que la esencia linguística es inalcanzable, aunque sea lo pretendido por la palabra convencional. Eso inalcanzable pero pretendido por lo dicho (*das Gesagte*) es lo significado (*das Gemeinte*). La lengua mesiánica será aquella que haga emerger lo apuntado por todas las lenguas y tan imperfectamente dicho por cada una de ellas. Esa lengua del futuro estará, al igual que la adámica, liberada del peso de la comunicación convencional porque será de nuevo expresión de la esencia lingüística. Será una palabra-sin-expresión, esto es, una palabra que no necesita indicar el sentido o la dirección del significado porque el significado será evidente a la palabra.

La relación entre lo dicho y lo no dicho, pero significado, no hay que entenderla como una relación dialéctica estructural de suerte que todo lenguaje es un proceso entre una palabra dicha que remite a un significado que la supera. Como la insuficiencia de la palabra sólo se verifica cuando uno ha dicho todo lo que tenía que decir, ocurre entonces que la conciencia de su insuficiencia obliga a buscar una palabra más precisa. Estaríamos así en presencia de una dialéctica estructural entre el decir y lo no-dicho inagotable, imparable y, por tanto, inalcanzable. Por ahí no va Benjamin. Para él el tiempo es histórico también cuando se refiere al lenguaje. Es decir, la lengua pura, universal (la lengua mesiánica) tiene lugar aquí y ahora. «En la medida en que la lengua pura es la única que no quiere decir sino que dice, en esa misma medida es también la única en la que acontece esa supresión cristalina de lo indecible del lenguaje» (Agamben, 1986, 799). Esto quiere decir que con la realización de la lengua se acaba la indecibilidad y también la intencionalidad de toda lengua. Ahora cada palabra dice todo lo que la cosa es y no necesita construir frases para darse a entender porque la palabra es en sí misma significativa.

Ésta es la buena teoría, según el autor de las Tesis. La realidad, sin embargo, va por otros derroteros. El lenguaje no renuncia desde luego a esa pretensión de universalidad, pero se encarna en el esperanto. Y el esperanto poco tiene que ver —pese a la pretensión inscrita en su etimología, «el que espera», de tanto sabor mesiánico— con la lengua mesiánica anteriormente descrita. ¿Por qué? Porque el esperanto es una simplificación de la estructura gramatical de las lenguas históricas. Sigue siendo un sistema de signos convencionales que vehiculan significados. Por ese camino podríamos conseguir que todos habláramos la misma lengua y que por tanto nos entendiéramos más fácilmente, pero no que alcanzáramos el nombre de las cosas. La universalidad del esperanto no es cualitativamente diferente de la de cada lengua, es decir, inalcanzable, pues no saldríamos de esa incesante dialéctica entre el decir y lo no dicho.

Si la universalidad mesiánica escapa a algo tan básico como la lengua —las lenguas postadámicas—, no tiene por qué sorprender que esté fuera del alcance de las teorías políticas concretas. Benjamin se fija en la modalidad socialdemócrata representada por los neokantianos. Los neokantianos, *al traducir el mesianismo político* en la prosecución de un ideal moral, propinaron un golpe mortal a la secularización (del mesianismo, no lo olvidemos) y, con ello, a la posibilidad de una política que fuera algo más que un negocio.

La socialdemocracia neokantiana, pese a que Benjamin la ubica aquí como paradigma del tiempo «vacío y homogéneo», tiene un origen más que digno: nace como reacción a un socialismo amenazado, por un lado, por «un pragmatismo sin prejuicios» y, por otro, por un «estar-a-la-espera de la revolución» que fiaba la revolución a las leyes de la historia (el dirigente comunista August Bebel comparaba la llegada de la revolución al fenómeno atmosférico de la tormenta: acaba sucediendo pese a quien pese). Frente a este fatalismo revolucionario los neokantianos reivindicaban el papel determinante de la subjetividad en la acción humana y, por tanto, en la historia; y, frente al pragmatismo de los primeros proclaman una ética política que convierte la revolución en un ideal que obliga a una superación constante. ¿Cuál es el problema entonces? Que ese ideal es asintótico, es decir, es un horizonte que nos marca el rumbo pero que se desplaza conforme avanzamos de manera que resulta ser inalcanzable e irrealizable. Esa devaluación de lo mesiánico a ideal es lo que no es de recibo.

Lo que resulta realmente curioso es que Benjamin cite, como autores de esta «desgracia» que consistió en traducir idea mesiánica por ideal ético, al sindicalista y luego ministro de la República de Weimar, Robert Schmidt (1864-1943); a August Stadler (1850-1910), discípulo y colaborador de Hermann Cohen; al fiel representante de la escuela de Marburgo Paul Natorp (1854-1924); y a Karl Vorländer (1860-1928), el más empeñado en casar a Marx con Kant, el análisis marxista de la realidad con el deber-ser kantiano[6]. Digo que sorprende esa enumeración porque si lo que Benjamin critica es una secularización política, devaluadora, del mesianismo bíblico, nadie como Hermann Cohen en su etapa de Marburgo. Veamos. Para el Cohen neokantiano no existe, a diferencia de Kant, más que el mundo de la experiencia y no hay realidad alguna fuera o más allá de

6. Si ya el neokantismo ha merecido escasa atención en la filosofía hispanohablante, su corriente socialdemócrata, menos aún. Una buena introducción al tema sigue siendo V. Zapatero, *Socialismo y ética: textos para un debate*, Pluma/Debate, Bogotá/Madrid, 1980.

los objetos de la experiencia. La moral es cosa de hombres y tiene lugar en la tierra. Lo que no significa que las reglas de juego del conocimiento de la tierra sean las mismas que las del conocimiento moral. En eso sí que está de acuerdo con Kant y, por ello, distingue entre evidencia teórica y evidencia moral. Y es que no es lo mismo el conocimiento de las leyes de la naturaleza que el conocimiento de las leyes de la voluntad. Son dos mundos diferentes. Pero, a diferencia, otra vez, de Kant, esos dos mundos tienen que estar relacionados. Los dos mundos son de este mundo y en los dos conocimientos opera la misma razón. No puede haber pues oposición entre lógica y ética, sino correlación.

Este planteamiento abre inmediatamente un grave interrogante: si no existe más que el mundo de la experiencia y a esa experiencia se remiten tanto la lógica como la ética, tanto las leyes de la naturaleza como las leyes de la voluntad, ¿qué queremos decir cuando planteamos la obligación de que se realice en este mundo un deber-ser que es inalcanzable? Pues que la ética tiene lugar en este mundo sin que su progresiva realización agote todas sus posibilidades. Es el principio regulador de este mundo, pero sin que este mundo le dé alcance y el principio pueda un día realizarse en este mundo. La ética no es la idea, sino el ideal de este mundo. Y esto es así porque la ética de Cohen es una secularización del mesianismo. Como dice Guttmann:

> La esencia de la fe judía en Dios consiste en la esperanza del futuro mesiánico de los profetas que él [Cohen] interpreta, de acuerdo con el espíritu del liberalismo moderno, como un progreso continuo hacia el reino mesiánico de la ética. Cohen integra esa idea mesiánica en su ideal de la eternidad de la ética. Sólo que la era mesiánica, que debería poner punto final a la evolución moral, se transforma ahora en un deber infinito de perfeccionamiento moral. Las luchas morales no acaban en un reino mesiánico de paz. La descripción profética de la época final mesiánica no es más que una representación simbólica estética. Para la ética se trata más bien de un objetivo infinitamente lejano, hacia el cual se orienta toda acción moral pero que nunca es alcanzado y que, precisamente por eso, siempre está presente (Guttmann, 1994, 444)[7].

La ética de Cohen obedece a un doble principio: el del imperio de la experiencia en virtud de la cual el deber-ser tiene que realizarse en este mundo, y el de la inspiración mesiánica que convierte al deber-

7. También H. Holzhey, 1994, 24. Ahí se dice que la almendra del mesianismo sería el principio «de un incesante trabajo moral» que habría que aplicar a cada instante en pos de la paz de la humanidad. Eso quiere decir que la esencia del deber-ser es ser el ideal de la realidad, ideal que Cohen entiende como el intento de plasmar en obras una imagen (ideal) sin conseguir jamás una realización adecuada.

ser en una tarea de perfeccionamiento infinito. Ahora bien, decir que el mesianismo será, a partir de ahora, un mero deber infinito e inalcanzable de perfeccionamiento moral es, para Benjamin, la negación del mesianismo y la condena de su tiempo a la desesperanza. Si Benjamin dirige todas sus baterías contra ese retorcimiento del mesianismo político, protagonizado por Hermann Cohen, no se explica por qué no lo nombra. Quizá porque Benjamin conoce al último Cohen, al de *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, donde el mesianismo vuelve por sus fueros (Cohen, 2004).

Benjamin critica a estos socialistas neokantianos por la misma razón que al esperanto: en uno y otro caso la idea universal, representada por el mesianismo judío, deriva hacia un ideal al que tendemos sin poder alcanzarlo. Si, en un caso, el objetivo de la sociedad sin clases se convierte en ideal que guía al movimiento obrero sin pretender alcanzarlo, en el otro, la lengua ideal se convierte en el fundamento indecible que orienta el movimiento de todas las lenguas sin jamás realizarlo. Esa privación a la historia de salvación, es decir, la ubicación de la salvación fuera de la historia, es lo que a Benjamin le resulta inaceptable porque es tanto como privar a su tiempo de toda esperanza[8]. El juicio que esta secularización unidireccional le merece a Benjamin no puede ser más duro, como si ahí se jugara algo esencial. Si traducimos secularización del mesianismo por persecución inalcanzable de la sociedad sin clases, convertido en ideal asintótico, lo que hacemos es privar a la historia de salvación y definir a la salvación como ahistórica y amundana. Nada cabe entonces esperar de este mundo ni en este mundo[9].

8. Agamben prolonga esta crítica bejaminiana que empezó siendo estructural, con el lenguaje, y luego, histórica, con el neokantismo, a la hermenéutica moderna. Lo que ahora reprocha a la hermenéutica gadameriana es interpretar el hecho de hablar, el sentido que damos a algo, como actualización de uno de los innumerables sentidos que laten potencialmente en ese referente, indecible, al que apuntan todas las palabras. La interpretación auténtica sería entonces aquella que manteniendo abierta la infinita capacidad de mensajes de lo significado, sitúa a la palabra concreta que manejamos en el horizonte de lo no-dicho que es lo que garantiza la secuencia de interpretaciones infinitas. La mala interpretación, según los gadamerianos, sería pues aquella que quisiera interrumpir esa tensión y agotar en una sola interpretación la infinitud de posibilidades de que dispone lo no-dicho. Quien tal osara sería «como el perro a quien uno quiere señalar una determinada dirección con la mano y él, en lugar de atender la indicación, la muerde» (Agamben, 1986, 800).

9. Este duro juicio, que denuncia la profunda desesperanza y desconfianza de quienes lo defienden, es decir, de la filosofía occidental, se produce muchos años antes de que un teólogo católico, J. B. Metz, denunciara la amundaneidad de la salvación y la irredención del mundo («die Weltlosigkeit des Heils und die Heillosigkeit der Welt»). Los primeros cristianos, según este teólogo, tradujeron precipitadamente

Benjamin se reviste en las Tesis de tradición mesiánica y recuerda unos tiempos desesperanzados dónde está la razón de la esperanza. Respondiendo a quienes han rebajado la esperanza a espera de un ideal que nunca alcanzarán, dice en la tesis:

> La verdad es que no hay un sólo instante que no lleve consigo *su* oportunidad revolucionaria. Sólo exige que se la entienda como una oportunidad específica, es decir, como la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos.

Benjamin proclama el valor absoluto del instante. Esto nada tiene que ver con la actitud tan postmoderna del *carpe diem*, de vivir al día, más aún, de disfrutar el instante, sino con ver en cada instante la posibilidad de un cambio total. La cultura occidental —esa que va, en palabras de Franz Rosenzweig, «desde los jónicos hasta Jena»— se ha familiarizado con una idea de tiempo que progresa continuamente; en esa concepción el instante presente está irremisiblemente remitido al antes y al después: es lo que resulta del pasado y lo que determina el futuro. En esa cadena causal no hay lugar para la sorpresa, ni para la novedad. Tampoco hay fin, sólo evolución, tiempo disponible. Nada choca tanto contra esa concepción del tiempo «como la posibilidad de que el objetivo ideal pueda y deba lograrse en el instante siguiente o incluso en ese mismo instante» (Rosenzweig, 1990, 253). Y, sin embargo, en eso consiste el tiempo mesiánico. El judío está empeñado en «hacer llegar al Mesiás antes de tiempo», en anticipar el futuro. No se trata ya de remitir el presente al futuro, que es lo habitual, sino, por el contrario, de retrotraer el futuro al presente. La esencia de esa anticipación del futuro es el deseo de abolir el *diktat* del tiempo. En vez de someterse a la jurisdicción de los hechos, es decir, a la lógica de la historia, poder juzgar la historia. Esta originalidad del judaísmo queda bien expuesta por Yehudá

«emplazamiento de Dios en el mundo», es decir, la historicidad de la salvación, la creencia de que la salvación debía tener lugar en este mundo, por «venida inminente del Salvador». Y al ver que la cosa no se producía, se curaron en salud privatizando la salvación (eso ocurría individualmente a la hora de la muerte) y deshistorizándola (el Mesías volvería al final de los tiempos, cuando la historia ya había llegado a su final). De esta suerte el cristianismo habría sucumbido casi desde el principio al mito gnóstico. Y el teólogo se plantea entonces recuperar dos términos que casi han desaparecido del vocabulario cristiano: la apocalíptica judía (que habla de la venida del Mesías) y la escatología (venida que tiene lugar en la historia). Lo que añade el análisis del teólogo a la denuncia de Benjamin es que el vaciamiento o desesperanza del mundo tiene lugar después de que el propio mesianismo o, mejor, el cristianismo, se hubiera deshecho, gracias a la pirueta gnóstica, del mismo. Europa renuncia a la esperanza cuando el cristianismo abandona el mesianismo. Cf. Metz, 1999.

Halevi, el autor medieval del *Cuzary*. Éste, rey de los cúzaros, anda preocupado por saber cuál es la religión verdadera. Habla con representantes de cada una de ellas para ver cuál es la que más ofrece, pensando que la mejor será la que más pueda dar. El judaísmo lo tiene difícil porque, como le hace ver Cuzary «las promesas de los otros son más gruesas y deleytables que vuestras promesas». Haber, el judío con el que habla Cuzary, no se arredra ante la objección, sino que contraataca diciendo que así es, «pero son todas para después de la muerte y no tienen en vida nada dellas, ni cosa que ateste o demuestre sobre ellas». El bueno de Cuzary cae entonces en la cuenta de algo extraño. «No he visto ninguno de los que creen esas promesas», dice, abundando en la observación del judío Haber, «que deseen que se apropinquuen; antes si pudiera dilatarlas mil años y quedar en el vínculo de la vida y debaxo del jugo del mundo y sus miserias, huvieren de elegir en ello y preferirlo». Pese a las grandes promesas en el más allá todo el mundo prefiere seguir en este valle de lágrimas, someterse a la jurisdicción de los hechos y fiarse de la lógica de la historia. Sólo el judío, que daría cualquier cosa por «deleytarse en aquella luz» aunque eso le costara la vida (Yehudá Halevi, 1979, 61-62), toma distancia para poder juzgar a la historia.

Una vez rescatado el instante presente de la cadena causal que lo ata al pasado y condiciona el futuro, se entiende la afirmación de que todo instante lleva consigo su oportunidad revolucionaria, es decir, puede hacer saltar la cadena causal, puede salirse de la órbita que marcan las llamadas leyes de la historia. El banco de pruebas de esa capacidad transformadora es la política. El poder del instante no se agota en la conversión interior, ni se reduce a ese instante privilegiado que sería el último día. Benjamin plantea su dimensión política que hace valer en ese momento de poder indiscutible del nazismo, cuando éste parece invencible. Incluso entonces, cuando no hay fuerza política o social, dentro o fuera de Alemania, capaz de hacerle frente, hay razón para la esperanza. Pero la *chance* revolucionaria no funciona de cualquier manera. Ésta tiene lugar cuando ese instante rompedor se ha aplicado a «abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas». De nuevo, relación entre acción política y memoria. Cuando la Corte Suprema argentina abre los expedientes que las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida[10] habían clausu-

10. «Argentina pone punto final a la impunidad», titulaba *El País*, el día 15 de junio de 2005, p. 2. Se refería a la decisión de la Corte Suprema argentina declarando inconstitucionales las leyes de Punto Final y Obediencia Debida, aprobadas en 1986 y 1987, respectivamente.

rado veinte años atrás, en ese preciso momento se están creando las condiciones para un modo de entender la política hoy radicalmente nuevo porque ya no se basará en la impunidad del crimen ni en la violencia sobre los disidentes. La reapertura del expediente que la ley de Punto Final había cerrado con siete sellos es la entrada en una estancia que estaba condenada. El gesto jurídico tiene una gran significación política. El reconocimiento de la vigencia de la injusticia pasada, en efecto, transforma la acción política actual y le imprime el sello mesiánico. Al reconocer que nuestra realidad está construida sobre injusticias obliga a pensar la política como duelo y deuda. Ese cambio conlleva un momento destructor (cuestionar las bases convencionales de la política), pero es la garantía de una política basada en la justicia.

En un borrador de esta tesis encontramos una frase final que resume la intención del autor. Dice: «La sociedad sin clases no es el objetivo final del progreso en la historia, sino más bien su interrupción, mil veces fracasada y por fin conseguida» (GS I/3, 1231). La historia no acaba con la llegada del Mesías, es decir, con la sociedad sin clases. Esa venida con lo que acaba es con el poder de la lógica de la historia. La interrupción de esa lógica, gracias a una política basada en la justicia, abre un nuevo tiempo en la historia de los hombres.

19

LA PLENITUD HUMANA COMO RESPUESTA AL *AHORA* DEL PASADO

O POR QUÉ CADA SEGUNDO ES LA PUERTA POR DONDE SE CUELA EL MESÍAS

Tesis XVIII

«Los cinco raquíticos milenios del Homo sapiens», *dice un biólogo contemporáneo, «representan con relación a la historia de la vida orgánica sobre la tierra, algo así como dos segundos al final de un día de veinticuatro horas. Medida con esa escala, la historia entera de la humanidad civilizada llenaría un quinto del último segundo de la última hora». El* ahora, *que como modelo del tiempo mesiánico resume en una exagerada abreviatura la historia de toda la humanidad, coincide rigurosamente con la figura que la historia de la humanidad ocupa en el universo.*

«Die kümmerlichen fünf Jahrzehntausende des Homo sapiens», sagt ein neuerer Biologe, «stellen im Verhältnis zur Geschichte des organischen Lebens auf der Erde etwas wie zwei Sekunden am Schluß eines Tages von vierundzwanzig Stunden dar. Die Geschichte der zivilisierten Menschheit vollends würde, in diesen Maßstab eingetragen, ein Fünftel der letzten Sekunde der letzten Stunde füllen.» Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abbreviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit *der* Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.

«Les pauvres cinq cents siècles de l'Homo sapiens, nous a récemment dit un biologue, représentent dans l'ensemble des périodes terrestres quelque chose comme deux secondes au bout d'une journée de vingt-quatre heures. Quant à l'histoire proprement dite de l'homme civilisé, elle tiendrait toute entière dans le cinquième de la dernière seconde de la dernière heure». Le «présent», modèle des temps messianiques, ramassant, tel un raccourci formida-

ble, en soi l'histoire de l'humanité entière, correspond très exactement à la place qu'occupe cette histoire au sein de l'univers.

1. EXPLICITACIÓN

De lo que se trata en estos últimos fragmentos es de aprehender bien el tiempo mesiánico. Benjamin lo hace comparando el tiempo del *Homo sapiens* en el conjunto de la historia cósmica con el *ahora* en el conjunto de la historia de la humanidad. El punto de atención no es la brevedad de los dos primeros términos (*Homo sapiens y ahora)* y la duración larga de los segundos (historia cósmica o historia de la humanidad), sino el valor universal de lo singular: el *ahora* es como abreviatura de la historia de la humanidad. ¿Cómo lo es? No porque lo singular sea un microcosmos, sino porque es figura o modelo del tiempo mesiánico. La humanidad está pendiente del *ahora*, se la juega en el *ahora*; y el *ahora* responde a las expectativas si prefigura el tiempo mesiánico. Como lo propio del *ahora* es actualizar un momento del pasado, podrá prefigurar la plenitud de la humanidad si ese *ahora* es entendido como modelo del tiempo o prefiguración del tiempo mesiánico, es decir, como salvación, que es lo propio del tiempo mesiánico. El *ahora* prefigura la salvación en tanto en cuanto salva el sentido de un momento del pasado. Es una salvación hermenéutica. El Mesías del tiempo mesiánico salva, sin embargo, materialmente. Ésa es la diferencia entre la figura y lo figurado, entre el *ahora* y el Mesías, entre la filosofía y la teología.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

El objetivo de esta última tesis es tratar de aprehender el tiempo mesiánico que es el campo de actividad propio del historiador que el autor ha querido conformar a lo largo de todo este máster en formación que han sido las Tesis. Comienza echando mano de un científico francés, Jean Rostand, que dice así:

> Esta evolución [se refiere a la de la vida sobre la tierra], cuya mayor parte se ha desarrollado bajo las aguas, ha durado en su conjunto entre mil quinientos y dos mil millones de años. Los raquíticos quinientos siglos del Homo sapiens no representan más que la nanovésima parte de la aventura total: algo así como dos segundos de una jornada de veinticuatro horas. En cuanto a la historia propiamente dicha del hombre civilizado, podríamos comprimirla toda ella en la quinta parte del último segundo de la última hora (Rostand, 1939, 104).

Breve es la existencia de la vida sobre la tierra, y, por lo que respecta al tiempo del *Homo sapiens*, un suspiro.

En la tesis hay dos relaciones que hay que tener presente. Una salta a la vista (la relación entre el tiempo del *Homo sapiens* y el tiempo del mundo) y otra más oculta (la relación entre el *ahora* y el tiempo mesiánico). En ambos casos tenemos relacionados dos tipos de tiempos: uno largo (el tiempo cósmico) o pleno (tiempo mesiánico) y otro breve (tiempo del *Homo sapiens*) o ejemplar (tiempo del *ahora*). Contra lo que pudiera parecer, lo que quiere poner de relieve la tesis no es la duración. No quiere contraponer duración larga de la tierra a duración breve del *Homo sapiens*; ni duración larga del tiempo mesiánico a duración breve del *ahora*. No es la duración lo importante, sino la relación entre particularidad y universalidad o, si se prefiere, el valor universal de lo particular: el tiempo del *ahora* es tan decisivo para el tiempo de la humanidad, como el tiempo del hombre para el tiempo cósmico. Adonde tenemos que dirigir la atención es a cómo el *ahora* prefigura el todo de la historia de la humanidad. La explicación no tiene que ver con que lo singular sea un microcosmos, de suerte que en una gota de agua podemos ver el mar en miniatura. La fuerza del *ahora* está en pre-figurar el tiempo mesiánico. La humanidad podrá satisfacer sus expectativas si el *ahora* se atiene a ser figura o modelo del tiempo mesiánico. Recordemos que lo propio del *ahora* es actualizar un momento del pasado. Pues bien, podrá prefigurar la plenitud de la humanidad si ese *ahora* es entendido como modelo o figura de salvación que al fin y al cabo es lo propio de la lógica mesiánica. El *ahora* prefigura la salvación en tanto en cuanto salva el sentido de un momento del pasado. Es una salvación modestamene hermenéutica. El Mesías —él sí— salva materialmente. La diferencia entre el *ahora* que prefigura y el tiempo mesiánico que es lo prefigurado es doble: cuantitativa, ya que aquel sólo se refiere a momentos determinados y éste a todo el tiempo de la humanidad; y cualitativa, en el sentido de que aquél sólo salva el sentido y éste pretende salvar materialmente. Estamos ante una obra filosófica y no teológica. Decir de algo que es modelo o ejemplo de algo diferente quiere decir dos cosas: que entre lo puesto como modelo y aquello que es así ejemplificado hay una relación. Si se dice de Pedro que es un modelo de deportista, quiere decirse que entre Pedro y el deporte hay algo en común; pero también, que hay algo que es diferente: el ejemplo no agota el significado, sólo hay un adelanto. Las virtudes del deporte desbordan las posibilidades de Pedro que sólo es ejemplar en algún aspecto deportivo. Lo mismo ocurre entre el *ahora* y el tiempo mesiánico: el tiempo del *ahora*

pone en evidencia un aspecto del tiempo mesiánico sin pretender agotarlo, sin poder identificarse totalmente con él.

Lo que tienen en común y, por tanto, aquello que en el *ahora* es modélico o ejemplar es la lógica mesiánica que, en el caso del tiempo mesiánico, se aplica a la humanidad y se traduce por redención, y, en el del *ahora*, se aplica a un caso o a un acontecimiento del pasado y se traduce por exigencia de redención. Lo común al tiempo del *ahora* y al tiempo mesiánico es estar conformados por la lógica de la salvación. Lo que pasa es que ésta se aplica en cada tiempo de manera muy distinta. El judaísmo enseña que la venida del Mesías supone la redención de la humanidad, mientras que la salvación que puede proporcionar el *ahora* es la de algún momento perdido del pasado. Recordemos, en efecto, que por *ahora* entendemos aquello que tiene el pasado de vivo, de actual. Y que lo tiene no por su éxito, sino por su fracaso, es decir, no es la actualidad de un tiempo pasado que triunfó sino la actualidad de un momento pasado dado por perdido. Esa presencia o actualidad de ese pasado toma la forma de una exigencia: que se realice lo que fue frustrado. Lo que hay pues en el *ahora* es una exigencia de redención. Y la tesis puede decir que en ese modesto *ahora* está la salvación de la humanidad en «abreviatura», no porque el *ahora* sea un microcosmos en el que está representada la humanidad en su conjunto, sino porque el *ahora* pone de manifiesto una lógica que, si la sigue el historiador, conseguirá que nada se pierda y, por tanto, anuncia la redención. El *ahora* que maneja el historiador es una especie de laboratorio del tiempo mesiánico. Es verdad que ahí la única salvación que se persigue es la del sentido, esto es, probar o mostrar que la injusticia del pasado sigue vigente y clama justicia, mientras que lo que se trae entre manos el Mesías es la redención de la injusticia. Pero es que la historia de la humanidad no es la del tiempo mesiánico, sino la del *Modell* o figura del tiempo mesiánico. Son conceptos distintos porque lo que en el *Modell* aparece como exigido, se da en el tiempo mesiánico como realizado. Ésa es la gran diferencia. El *Modell* no realiza la exigencia de justicia, sino que la mantiene viva; el Mesías, sí. La teología tiene que ver con el tiempo mesiánico; la filosofía, con el tiempo del *ahora*.

Corremos el riesgo de marrar el sentido de esta tesis —y también de toda la filosofía benjaminiana— si no vemos la diferencia entre el *Modell* y el Mesías, entre el anticipo de lo mesiánico y la realidad mesiánica. Es lo que ocurre cuando interpretamos la anticipación de lo mesiánico —que lleva a cabo el *ahora*— como apocatástasis, un término paulino para decir que «todas las cosas se recapitulan en el

Mesías (Efesios 1, 10)[1]. El *ahora* no es apocatástasis porque aquél es exigencia y ésta, realización; la «abreviatura» que produce el *ahora* no es ninguna recapitulación, sino un anticipo. El ahora no salva propiamente, sólo plantea el derecho a la felicidad. El momento mesiánico del *ahora* es sacar el pasado, dado por perdido, del sueño eterno y presentarlo ante los ojos de generaciones posteriores como una exigencia de justicia. La recapitulación paulina es la respuesta a esa demanda de justicia personificada y está resumida en la figura del Mesías. Las Tesis son como un tribunal de justicia en el que el historiador benjaminiano se limita a plantear la demanda, consciente de que la ejecución de una sentencia favorable se le escapa.

El *ahora* es al tiempo mesiánico como la historia de la humanidad es a la historia del cosmos: un lugar privilegiado en el que se puede ver lo que puede dar de sí la historia (la del hombre y la del mundo) si se construye con la lógica del *ahora*, a saber, el reconocimiento del derecho a la felicidad de todos, también de los fracasados.

¿Es poco? Para la filosofía es mucho. Recordemos que para Hegel la filosofía ni salva ni consuela, tan sólo levanta acta de la realidad. Decíamos antes que para Benjamin el fracaso de los hombres en sus proyectos de vida rompe la lógica canónica de la historia. Cualquier explicación del conjunto de la historia que pase por alto la razón de los vencidos se convierte en una lógica de vencedor, es decir, no puede ya pretender dar una explicación de la historia universal. Para que sea universal la lógica histórica tiene que dar una respuesta política al fracaso de los vencidos. Y es eso lo que pretenden estas Tesis.

Fragmento A

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre diversos momentos históricos. Pero ningún hecho es ya histórico por el mero hecho de ser causa. Llega a serlo póstumamente gracias a circunstancias que pueden estar separadas del hecho por milenios. El historiador que parta de este supuesto dejará de desgranar la sucesión de circunstancias como un rosario entre sus dedos. Él capta más bien la constelación en la que se encuentra su época con otra muy determina-

1. Es Agamben quien para demostrar que «todo el vocabulario de las Tesis parece estar marcado por el sello paulino», hace coincidir *Jetztzeit* con *apocatástasis*; cf. Agamben, 2000, 224.

da del pasado. De esta suerte fundamenta un concepto de presente como ahora *en el que se han incrustado astillas del tiempo mesiánico.*

Der Historismus begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren. Aber kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. Er ward das, posthum, durch Begebenheiten, die durch Jahrtausende von ihm getrennt sein mögen. Der Historiker, der davon ausgeht, hört auf, sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz. Er erfaßt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als der «Jetztzeit», in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind.

A.1. EXPLICITACIÓN

El fragmento A se centra en el conocimiento histórico. Distingue entre un conocimiento que es reconstrucción del pasado y otro que es creación del pasado en el presente. Este último conocimiento no es científico, pero tampoco arbitrario. Es el producto de una *Konstellation* o encuentro entre el presente y un pasado que puede ser remoto. El texto presenta la imagen de la «astilla mesiánica» para señalar cómo sea la novedad de este encuentro. El pasado opera en el presente como una astilla que se incrusta en el presente, corroe su seguridad, abriendo vías por donde pueda circular la esperanza que traen los que claman por ella desde antiguo.

A.2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Lo que busca este fragmento es precisar cómo hay que entender lo histórico. Contrapone dos concepciones bien distintas. Por un lado, una de baja intensidad, que consiste en llamar histórico a cualquier acontecimiento producido por el hombre. Lo histórico sería el efecto de una acción humana de suerte que la explicación de ese momento histórico habría que remitirla a la relación causa-efecto. El sentido de ese momento estaría oculto en una relación causal. Conocer ese momento equivaldría a identificar las causas que lo producen. Si queremos saber lo que significó la guerra civil habría que dar con las causas que la desencadenaron. Esas causas son las que producen el acontecimiento y son, por tanto, las que pueden desvelar el sentido de la tragedia española.

Esta concepción, que es la más expandida, no es, sin embargo, la única. También podemos entender lo histórico como construcción o creación, dando a entender que el acento no se pone en la reconstrucción de un *factum*, sino que consiste en crear un *novum*. Si queremos entender el sentido de esa creación histórica no es de ayuda acudir a las causas que lo generan. El tipo de conocimiento que ahí se genera no tiene que ver con la relación causal, sino con la *Konstellation*, una figura interpretativa que Benjamin se inventa para acercarnos a ese nuevo sentido de historia. Si colocamos en *Konstellation* a la guerra civil con la expulsión de los judíos en 1492, lo que se pone de manifiesto es que la incapacidad de convivir hoy tiene que ver con aquella eliminación del que es diferente.

Konstellation es un encuentro entre pasado y presente, pero no entre pasado inmediato y presente consiguiente, sino entre un presente y un pasado que puede estar alejado del presente por milenios. Esa figura existía en la tradición judía y Benjamin la formaliza de alguna manera. El historiador judío Yosef Hayim Yerushalmi cuenta, por ejemplo, cómo en 1648 tuvo lugar en Polonia y Ucrania una oleada de *pogroms* durante la cual cientos de comunidades judías fueron devastadas y sus habitantes asesinados o vendidos como esclavos. Como ya había sucedido otras veces, se compuso un número considerable de poemas litúrgicos o *selihot*. El historiador llama la atención sobre el hecho de que algunas de esas composiciones eran las mismas que habían sido creadas en el siglo XII, a propósito de las cruzadas. La razón que dio uno de sus inspiradores, el rabino Yom Tob Lipmann Heller, es ésta:

> Lo que ha ocurrido ahora es similar a las persecuciones de antaño, y todo lo que ha sucedido a los antepasados les ha sucedido a sus descendientes. Ya las generaciones anteriores compusieron *selihot* y narraron los acontecimientos de las persecuciones pasadas. Todo es uno (Yerushalmi, 2002, 60-61).

Lo que hace Benjamin es formalizar esa praxis judía, elevándola a lógica del conocimiento histórico. Si la presente desgracia puede ser dicha con palabras de catástrofes pasadas es porque ese pasado sabe desentrañar las claves de nuestro tiempo: la crisis actual está enraizada en una cultura de dominio que va mucho más allá de causas coyunturales. Eso es lo que nos dicen. Y algo más: el hecho de enriquecer el presente con esa conciencia crítica nos habilita a nosotros para salvar el pasado. Sólo le haremos justicia si acabamos con la cultura de dominio, la de ayer y la de hoy. El historiador benjaminiano explica el conocimiento histórico como un encuentro entre un

sujeto en un momento de peligro, como lo estaban los miembros de las comunidades perseguidas, y un pasado perdido que quiere salir del anonimato haciendo valer sus propios derechos. El matiz que pone Benjamin en ese conocimiento histórico es que la constelación o asociación entre hechos distantes y distintos no se debe a que «todo es uno», ni a que «siempre pasa lo mismo», sino a algo así como «la solidaridad de los vencidos», es decir, al hecho de que sólo tiene capacidad de ver vida en lo manifiestamente muerto quien está en peligro de perder la vida; sólo puede entender lo que hay de vida pendiente en los *pogroms* medievales quien hace la experiencia de lo insignifiante que es su propia vida para los que ahora mandan.

La *Konstellation* es un encuentro entre un pasado que sale al encuentro, urgido por la necesidad de ser reconocido en su injusticia, y un presente consciente de estar necesitado, es decir, es el encuentro entre un pasado no amortizado y un sujeto en un momento de peligro. El historiador que tenga que dar cuenta de ese encuentro no podrá alinear la sucesión de circunstancias como quien desliza entre sus dedos las cuentas de un rosario. Es lo que pasa cuando explicamos la historia de España en el siglo XVII desgranando las biografías de los Borbones, de padres a hijos, como si fuera la historia de una saga familiar. La lógica de la *Konstellation* no tiene nada que ver con la mecánica causal de las explicaciones históricas convencionales. El pasado no está aquí como el tiempo del padre que ganó un reino y se lo entregó en herencia al hijo. El pasado traumatiza al presente porque se hace presente como una «astilla mesiánica». Es como si se incrustaran en ese presente astillas pasadas que horadan sus seguridades y abren grietas por donde puede colarse una fuerza frente a la que el presente se sentía blindado. Benjamin llama a esa presencia traumática del pasado «astillas mesiánicas», una imagen sugestiva que trata de recoger los dos momentos del *ahora*: por un lado, el momento destructivo. Cuando se hace caso a la injusticia pasada, se cuartea la seguridad del presente construido sobre el olvido de ese pasado. Y, por otro, el hálito de esperanza que trae consigo y se expresa a través de esas hendiduras en la seguridad del presente que puede producir una astilla. La imagen de la astilla expresa también la debilidad de esa fuerza mesiánica. Una astilla es una parte del árbol; una astilla mesiánica es sólo un momento, marginal, del todo mesiánico. De nuevo un recuerdo de la fragilidad del *ahora* frente a la opulencia del Mesías. Lo suyo es cuestionar sencillamente el presente, acabar con la espera resignada, plantear la demanda y abrir la puerta a la esperanza. Pero la astilla mesiánica, al no ser el todo mesiánico, no trae consigo la realización de la esperanza.

Con la imagen de la astilla mesiánica que recoge el conocimiento histórico proporcionado por el método benjaminiano, llamado *Konstellation*, queda bien de manifiesto el límite y la ambición de su filosofía política: plantea el derecho a la felicidad de quien no la tiene, sabiendo que sólo puede exigirla.

Fragmento B

Seguro que el tiempo al que los adivinos interrogaban para conocer lo que ocultaba en su seno, no lo experimentaron ellos ni como homogéneo, ni como vacío. Quien tenga esto presente quizás llegue a comprender cómo se hizo la experiencia del tiempo pasado bajo la forma de recordación: precisamente así. Sabido es que a los judíos les estaba prohibido escrudiñar el futuro. La Torá y la oración les instruyen, por el contrario, en la recordación. Ésta desencantaba el futuro, al que sucumbían cuantos buscaban respuestas en los adivinos. Pero no por eso se convirtió el futuro para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío, porque en ese futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías.

Sicher wurde die Zeit von den Wahrsagern, die ihr abfragten, was sie in ihrem Schoße birgt, weder als homogen noch als leer erfahren. Wer sich das vor Augen hält, kommt vielleicht zu einem Begriff davon, wie im Eingedenken die vergangene Zeit ist erfahren worden: nämlich ebenso. Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.

B.1. EXPLICITACIÓN

El fragmento B reafirma la tesis de que el futuro es recordación. Es la quintaesencia de lo que caracteriza al tiempo pleno que tan trabajosamente ha ido elaborando Benjamin a lo largo de las Tesis. Para hacer plásticamente visible su distanciamiento del tiempo vacío que domina las filosofías de la historia en curso, se alía con los adivinos. Tanto el historiador benjaminiano como éstos coinciden en no explicar el futuro causalmente. El futuro no es un producto matemáti-

co de lo que lo precede. Pero, una vez puesta la distancia, la tesis da esquinazo a los adivinos. Éstos, en efecto, presentan el futuro como un destino inexorable que engulle la libertad de los actores actuales. Para protegerse de la seducción de ese futuro, Benjamin recuerda la prohibición judía de representarse el futuro. El misterio del porvenir está en el pasado o, más exactamente, en la capacidad de actualizar ese pasado olvidado al que se refiere el *ahora*. De esta suerte las Tesis acaban afirmando el sentido político que las anima desde el principio. Esa actualización del pasado, que anuncia un futuro nuevo, sólo puede lograrla un sujeto oprimido en la acción, es decir, es el resultado de una acción política.

B.2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

Una vez descartado el tiempo homogéneo y vacío —entiéndase, el progreso en el sentido que ha quedado explicado— como medio de emancipación del hombre, quedan dos formas de tiempo que pueden encarnar el tiempo pleno: el tiempo de los adivinos y el tiempo judío.

Para entender lo original del tiempo pleno hay que descubrir lo que estas dos figuras tienen en común, a saber, que no explican el futuro de una manera causal, sino desvelando lo que el tiempo oculta, es decir, echando mano de la *Konstellation*. Los adivinos, en efecto, establecen una asociación entre presente y futuro. Ante la pregunta que alguien les dirige sobre cómo será su mañana, los adivinos no se entretienen analizando su *curriculum vitae*, ni su historial médico, ni la posible evolución de la sociedad. Lo que hacen es confiar en sus poderes adivinatorios que nada tienen que ver con la lógica de la historia.

La constelación propia del judaísmo era entre el presente y el pasado. El futuro, si futuro había de haber, comenzaba con la presencia de un determinado pasado en el presente, con ese desgarro en la facticidad que causaban las astillas mesiánicas del pasado. Ese habérselas con el futuro a partir de una asociación ya sea entre presente y futuro o presente y pasado es lo que distinguía a judíos y adivinos de los modernos que pretenden conocer y construir el futuro como resultado de unas causas ya presentes que producen unos determinados efectos. Lo que, por el contrario, tenían de común judíos y adivinos es el convencimiento de que conocer el tiempo es desvelar lo oculto en su seno; los adivinos lo hacían recurriendo a sus extrañas artes, y los judíos, rememorando.

Lo que hay que señalar inmediatamente es que existe algo determinante que separa a los judíos de los adivinos. Quien busca información entre los adivinos se entrega de pies y manos al futuro, en el sentido de que lo da por hecho. Eso significa que renuncia a luchar por el propio proyecto. El futuro aparece como un destino. Las cosas funcionan de otra manera entre los judíos «a los que les estaba prohibido escrudiñar el futuro» y no precisamente porque hubieran renunciado a tener porvenir. El futuro que les incumbía pasaba por mirar al pasado. Ese gesto de recordación tenía el efecto inmediato de desencantar el futuro. Le quitaba el hechizo de su poder al plantear el futuro como un cierto ajuste de cuentas con el pasado. El futuro aparecía entonces no como algo que se impone —tampoco como algo que se hace, al estilo del progreso—, sino como algo que acontece cuando el sujeto del presente se ha conmovido con los ecos del pasado que claman justicia y descubre las injusticias presentes. El trabajo del historiador es promover el *ahora* mesiánico, acelerar su presencia, abriendo las puertas para que pueda colarse. No es la espera fatalista de los adivinos, ni el activismo de los progresistas. Frente a los primeros, Benjamin reivindica la actividad del sujeto histórico y, frente a los segundos, tiene cuidado de que el futuro sea algo más que la prolongación del presente. El Mesías vendrá pero colándose por los huecos que abrirán las astillas mesiánicas y dejando espacio a la acción del hombre que sepa leer el pasado[2].

Las últimas reflexiones de las Tesis giran en torno al concepto de tiempo pleno y tienen dos objetivos: primero, distinguir entre lógica histórica (la del historicismo o la del progreso) y lógica mesiánica. Y, en segundo lugar, marcar la diferencia, dentro de esa lógica mesiánica, entre un tratamiento teológico y otro filosófico, que es el de las Tesis.

Para explicitar esta última diferencia es inevitable comparar el tenor filosófico de las Tesis, escritas en 1939-1940, y el teológico del «Fragmento teológico-político»[3], de 1921. La piedra angular de esa diferencia está en el hecho de que el Fragmento está construido sobre la figura del Mesías, mientras que las Tesis «sólo» se permiten hablar de las astillas mesiánicas. No es poca la diferencia.

El Fragmento empieza diciendo algo difícilmente comprensible. Dice que el Mesías «puede acabar todo acontecer histórico en el sentido de que él mismo realiza, consuma y libera ese acontecer de su

2. Michael Löwy ubica a Benjamin en la tradición disidente de los que «precipitan el fin de los tiempos». Cf. Löwy, 2001, 122.

3. «Theologisch-politisches Fragment», en GS II/1, 203-204.

relación con lo mesiánico». Se entiende que el Mesías acabe con la historia. Al fin y el cabo el judaísmo está convencido de que «desde un punto de vista histórico, el reino no es un objetivo (*Ziel*), sino un final (*Ende*)», es decir, se defiende una visión apocalíptica de la historia cuya realización lleva consigo un punto final. Pero ¿qué significa eso de que el Mesías acaba con la dimensión mesiánica? Recordemos que la dimensión mesiánica, como el tiempo del *ahora*, es propia del orden profano que aspira a la felicidad, pero no de una forma profana, es decir, limitándose a los vivos, sino de una forma mesiánica, esto es, extendiendo el derecho a la felicidad también a los muertos y aplastados de la historia. Lo mesiánico aparece en escena como respuesta a la pregunta por la relación entre sufrimiento y felicidad del ser humano o, dicho de otra manera, responde a la pregunta de qué queda del derecho a la felicidad de todo ser humano cuando ha quedado arrumbado en alguna cuneta de la historia: ¿qué pasa con el derecho a la felicidad de las víctimas? La dimensión mesiánica es una respuesta a esa pregunta bajo la forma modesta de reconocimiento del derecho a la felicidad también de las víctimas.

Ese reconocimiento altera la forma en que el orden profano entiende la relación del hombre con la felicidad, reservada sólo a los vivos. La política es cosa de los vivos y el orden profano se siente impotente frente a los muertos, por eso los descataloga de su programa de felicidad. La aparición de lo mesiánico da al traste con la idea de que la política es sólo para los vivos. Lo que añade la dimensión mesiánica a una visión profana de la historia es sencillamente el derecho a la felicidad de todos los seres humanos, incluso de los fracasados. Benjamin lo dice a su manera: «En la felicidad (reconocida como derecho de todos) pugna todo lo terrenal por su desaparición (*Untergang*)» (GS II/1, 204). Quiere decir que si reconocemos el derecho de todos, vivos y víctimas, a la felicidad, tiene que hacerse a un lado la lógica terrenal (o racional) que sólo asocia felicidad con la vida de los vivos. Esa lógica, tan propia del orden profano, queda desacreditada o hundida (*Untergang*) con la aparición de la dimensión mesiánica. Lo que es común a la lógica profana y a la mesiánica es la centralidad de la felicidad. El hombre nace para realizarse y ser feliz. El autor del Fragmento tiene perfectamente claro que no se puede pensar la figura del Mesías sin el concepto de felicidad, ni la felicidad sin la venida del Mesías. Éste es el momento teológico de una preocupación política, que hay que distinguir de la preocupación del político por la felicidad de los ciudadanos vivos.

El tenor de las Tesis, sin embargo, es otro. El centro de preocupación no es ya el Mesías sino la dimensión mesiánica que aquí toma

la forma de «astillas mesiánicas». No se puede pasar por alto el hecho de que si en el Fragmento la venida del Mesías supone el final de la historia aquí se dice algo distinto: «El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no viene al final de un desarrollo» (GS I/3, 1243). En el Fragmento el Mesías acaba la historia; en las Tesis viene para enfrentarse a la lógica de la historia, pero ésta sigue con una nueva lógica, la mesiánica. No son planteamientos contradictorios ya que en uno y otro caso se deja bien claro que el Mesías no es la conquista del progreso, sino advenimiento o acontecimiento que interrumpe la lógica de la historia. Pero hay un desplazamiento del acento apocalíptico: en las Tesis el Mesías no viene al final, cuando la revolución ha tenido lugar, a cerrar la vida de la historia del hombre y del mundo, sino que viene, en primer lugar, a luchar contra el Anticristo, esto es, a acabar con esa lógica histórica que sólo sabe avanzar sembrando cadáveres; y, en segundo lugar, a instaurar una lógica de la historia que no camine ya pisoteando florecillas al borde del camino. Esa forma de presencia es lo que se designa con el nombre de «astillas mesiánicas». Las Tesis son la respuesta filosófica a una pregunta que en el Fragmento tenía respuesta teológica.

Que las Tesis se muevan en un orden filosófico es condición indispensable para que sus propuestas políticas sean ubicadas en el seno de la tradición ilustrada y no en la premodernidad. Dada la fuerte impregnación judía de su visión de la historia —no olvidemos al enano feo y jorobado de la primera tesis— conviene dejar bien sentado este punto. Con vistas a señalar la diferencia entre un planteamiento teológico y el suyo, filosófico, quizá sea de utilidad recordar brevemente las líneas maestras de la escatología teológica tal y como la plantea el teólogo Johann Baptist Metz, lector atento de Walter Benjamin.

El teólogo empieza haciéndose las mismas preguntas que el filósofo:

> ¿Quién responde a la exigencia de libertad implícita en los sufrimientos y esperanzas del pasado, quién responde al desafío de los muertos, quién sensibiliza nuestra conciencia respecto a su insatisfecha pretensión de justicia, quién practica la solidaridad con ellos, entre los cuales nosotros mismos, pasado mañana, nos vamos a contar? (Metz, 1977, 80-81; 1979, 104).

El punto de partida es la justicia hecha al pasado, a los muertos, a los otros contemporáneos y, al final, a nosotros mismos. La respuesta no es la utopía, que es un horizonte asintótico que se desplaza conforme avanzamos hacia él. «Las utopías acaban siendo la última

treta de la evolución si resulta que sólo existen ellas y no Dios» (Metz, 1979, 184). Para el teólogo las utopías no son respuesta. Para él, como para las tradiciones apocalípticas, «la esperanza en la resurrección de los muertos es la expresión de una justicia universal que será impartida por el poder de Dios, un poder que, según la visión apocalíptica, tampoco pierde de vista al pasado» (Metz y Ratzinger, 2001, 43). Por supuesto que esa justicia universal afecta al orden profano o político. De no existir esa justicia universal habría que concluir que la injusticia es in-significante, es decir, sería un ingrediente natural en la marcha de la historia. Sin esa justicia habría que recalificar las injusticias que afectan al pasado y al presente como daños colaterales que en nada empañan la nobleza del proyecto en su totalidad. Para el teólogo, sin embargo, cualquier explicación que no signifique reparación material del daño es una frivolización del sufrimiento, una negación de sentido al hecho de la injusticia padecida, es decir, un olvido de la injusticia. Por eso concluye el teólogo que lo que se opone al evangélico «bienaventurados los que sufren» es el nietzscheano «bienaventurados los que olvidan». Los que sufren no son bienaventurados porque el sufrimiento sea bueno, sino porque es catalogado como una injusticia que será satisfecha, en tanto que el olvido significa tratar al sufrimiento como parte de la vida (Metz y Ratzinger, 2001, 45).

La posición del historiador benjaminiano es mucho más incómoda. Tampoco a él le convence la respuesta utópica porque es tanto como reconocer que no hay respuesta. Donde él se hace fuerte es en la formulación de la pregunta, en la fundamentación de la vigencia de la injusticia y, por tanto, en el derecho a una respuesta. Las Tesis suponen un ingente esfuerzo por llevar al ánimo del lector que hay razones para exigir justicia porque sobran razones para demostrar la vigencia de la injusticia. La invocación de la tradición judía, el papel de la memoria, la reelaboración del mesianismo, la teoría del tiempo, la revisión de la historia de los vencidos, etc., son los materiales que él aporta para transformar en preguntas sonoras los silencios de los que, desde las cunetas de la historia, ya han sido condenados a historia natural.

Nota Final

«COMER PRIMERO EL PAN BLANCO»

Escribe Léon Bloy:

> Un viajero que recorre uno de los parajes más pobres se encuentra con un muchacho andrajoso comiendo un cacho de pan que parece betún. Conmovido en sus entrañas le da un panecillo blanco. Ve entonces —algo que nunca olvidará— cómo ese joven salvaje corta ceremoniosamente el pan en finas rebanadas que extiende sobre su pan negro, como si se tratara de una preciosa tajada, para comerlo *junto* con todo gusto. El viajero comprendió que para ese pobre diablo, que ni siquiera le dio las gracias, el pan negro era lo esencial y el pan blanco un lujo fortuito, estimable por supuesto pero que no merecía un gesto de reconocimiento, y que hubiera sido equivocado comer por separado.
>
> El burgués que nunca come pan negro, reservándolo para sus esclavos sin el añadido de un solo bocado de pan blanco, hace obra de muy mala fe cuando da a entender, mediante este lugar común, que no hace ascos al pan negro, que lo comerá más tarde, la semana de cuatro jueves, cuando se acabe el pan blanco. Pero, como de costumbre, está hablando proféticamente sin saberlo. El pan blanco significa para él las bodas felices, los placeres de este mundo sobre los que tiene un derecho intransferible, mientras que el otro pan significa lo contrario, algo que se deben repartir los imbéciles que tienen hambre de vida superior. Y los dos panes no pueden ser tragados al tiempo.
>
> Entonces el burgués, mirando en sí mismo como en un espejo, se ve todo blanco de la cabeza a los pies, blanco como el pan que quiere comer siempre, blanco como la nieve, blanco como la luna, sin llegar a percibir la sombra que le acompaña, su sombra negra de necedad, de ignorancia compacta, de fealdad infame, de maldad infinita, en la que, cuando el rostro del Dios de los pobres haya ocupado el lugar de su espejo, tendrá que habitar eternamente (2005, 244-245).

El pobre come el pan negro de la necesidad junto al blanco de la satisfacción, mientras que el rico se harta del pan blanco sin tener

idea de la necesidad que lo produce. La fuerza de la pobreza es que no desliga satisfacción de necesidad, es decir, experimenta en sus propias carnes que la satisfacción es una respuesta a la necesidad y no la generación de necesitados. El gesto de unir el pan blanco con el pan negro da a entender que el pobre no puede aceptar que su felicidad sea a costa de la necesidad de otros, lo que ocurriría si comiera el pan blanco desentendiéndose del negro.

El rico come sólo pan blanco y es feliz mientras su imagen se refleje en el espejo de los suyos, de los que tienen sus mismos valores e ideales. Ahí aparece su imagen blanca como la luna. Su clase dispone de un potente filtro capaz de dejar fuera de la imagen reflejada cualquier sombra que empañara la belleza de su blancura.

Pero su espejo, en el que sólo se refleja la imagen de los que comen pan blanco, no es el único. Cabe imaginar otro que refleje toda la realidad, también la de quienes sólo comen pan negro. Entonces la imagen blanca aparecerá como una fealdad infame llena de maldad infinita. Ese espejo justiciero es para León Bloy «el rostro del Dios de los pobres». El de Walter Benjamin está roto en mil pedazos. Le pasa lo que a la justicia, que sólo sabemos de ella por las miles de experiencias de las injusticias. Corren el peligro de que sean vistas como cristales rotos que todo el mundo pisotea. El empeño de estas Tesis es recomponer los pedazos, como si en ellos latiera el último secreto de tiempos mejores.

Apéndice

MATERIALES PREPARATORIOS DEL ESCRITO «SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA»

Se trata de materiales preparatorios de origen muy diverso, reunidos por Walter Benjamin para la elaboración de las Tesis en el formato que conocemos y también para su estudio ulterior. Los textos que se puede considerar esbozos explícitos de tesis actuales están señalados con la indicación *ad*. Las palabras o frases entre paréntesis son del propio Benjamin; las que van entre corchetes son propuestas de edición, y las que van dentro de llaves {} indican lugares que fueron tachados con un trazo horizontal por el propio autor. Se presenta estos materiales en el orden que figura en la edición alemana (GS I/3, 1229-1252).

1. NOTAS PARA UNA REFLEXIÓN POSTERIOR

Para la suspensión mesiánica del acontecer podría valer la descripción que da Focillon del *estilo clásico*: «Éste, breve minuto de plena posesión de las formas, se presenta... como una felicidad fugaz, igual que la ἄκμη de los griegos. El fiel de la balanza no oscila más que débilmente; lo que uno espera no es ya verla vencida de nuevo —menos aún, que alcance un equilibrio absoluto—, sino que logre ese milagro de inmovilidad dubitativa, de ligero e imperceptible temblor, que me dice que está viva». Henri Focillon, *Vie des formes*, Paris, 1934, p. 18.

[Benjamin-Archiv, Ms 1095]

Focillon sobre la obra de arte: «En el instante de su nacimiento es un fenómeno de ruptura. Hay un dicho que lo expresa vivamente: *hacer época*. No se trata de intervenir pasivamente en la cronología, sino de sacudir el momento». Henri Focillon, *Vie des formes*, Paris, 1934, p. 94.

[Benjamin-Archiv, Ms 1096]

El credo del historicismo según Louis Dimier (*L'évolution contre l'esprit*, Paris [1939], pp. 46-47): «Lo que impulsa al historiador a la investigación es la curiosidad por el hecho; es la curiosidad por el hecho lo que atrae y encanta al lector... Los testimonios... hacen que uno no pueda dudar de la cosa; es su articulación natural la que consigue persuadirnos... El resultado es que el hecho permanece entero, intacto... Todo su arte se reduce a no tocar una coma, a observar lo que Fustel de Coulanges llamaba con acierto *la castidad de la historia*». Hay que señalar que en el trasfondo de este credo late en Dimier la referencia a los testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento, incluidos los milagros de los que se da testimonio y a los que se defiende en este capítulo con gran despliegue de triquiñuelas. El craso positivismo de esta confesión de fe es mera apariencia» (cf. p. 183).

Dimier (pp. 76-84) contra el concepto de progreso de la humanidad: «En la naturaleza física la evolución no es indefinida sino que tiene un plazo. La bellota se transforma en roble y nada más... La especie, en lugar de sobrevivir al individuo, comienza por morir con él... De esta suerte, no siendo ella sujeto de continuidad alguna, no puede serlo tampoco de ningún desarrollo, menos aún de un desarrollo del que el individuo no tiene ni idea... El recurso al ejemplo de la naturaleza física priva a la quimera de la evolución, transferida [por] Comte a la historia de los espíritus, de todo fundamento y de toda evidencia... Es por tanto arbitrario tomar a la evolución por una ley revelada por la historia; ahí no está ni barruntada. Esta lenta formación de la moral y de la razón, que se nos quiere brindar, no resulta de ningún testimonio... Nada hay más semejante, aunque bajo figuras diversas, que la humanidad a lo largo de los siglos. El mismo genio creador en marcha, la misma incapacidad... para recoger los buenos frutos. Uno no sale de su asombro... cuando oye que profesionales del pensamiento no cesan de descubrir en progreso tan chato... y precario un movimiento de la *razón universal*».

[Benjamin-Archiv, Ms 1097]

La empatía con lo que ha sido está al servicio, en última instancia, de su reactualización. No es casualidad que la tendencia hacia la reactualización se lleve tan bien con una concepción positivista de la historia (como se ve en Eduard Meyer). La proyección de lo que ha sido en el presente funciona, en el campo de la historia, de modo análogo a la sustitución de configuraciones idénticas para la transformación del mundo físico. Dicha sustitución fue planteada por Meyerson como el fundamento de las ciencias naturales (*De l'explication dans les sciences* [Paris, 1921]). La proyección del pasado en el presente es, a su vez, la quintaesencia del carácter propiamente «científico» de la historia, tal y como lo entiende el positivismo. Tal característica se compra con la extirpación de todo cuanto evoque la condición originaria de la historia como recordación. La falsa vitalidad de la reactualización, la eliminación de la historia de los ecos que vienen de «los lamentos», anuncian el sometimiento definitivo de la empatía al concepto moderno de ciencia.

Dicho con otras palabras, el propósito de buscar «leyes» para explicar el discurso de los acontecimientos en la historia, no es la única, ni siquiera la forma más sutil de equiparar la historiografía a las ciencias naturales. La idea de que es tarea del historiador «reactualizar» el pasado se hace culpable del mismo engaño aunque no se perciba tan fácilmente.

[Benjamin-Archiv, Ms 1098r]

{XVIIa

Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la de sociedad sin clases. Y ha hecho bien. La desgracia comenzó cuando la socialdemocracia elevó esa idea a «ideal». La doctrina neokantiana definió el ideal como una «tarea infinita». Y esa doctrina fue la filosofía escolástica del partido socialdemócrata —de Schmidt y Stadler hasta Natorp y Vorländer—. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó en una especie de antesala en la que se podía esperar, con mayor o menor relajamiento, la entrada de la situación revolucionaria. La verdad es que no hay un solo instante que no lleve consigo *su* oportunidad revolucionaria. Sólo exige que se la entienda como una oportunidad específica, es decir, como la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos. Para el pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria propia de cada momento tiene su banco de pruebas en la situación política existente. Pero la verificación no es menor si se efectúa valorando la capacidad de apertura de que dispone cada instante para abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas. La entrada en esa estancia coincide de lleno con la acción política; y es a través de esa entrada como la acción política puede ser reconocida como mesiánica, por muy destructora que sea. (La sociedad sin clases no es el objetivo final del progreso en la historia, sino más bien su interrupción, mil veces fracasada y por fin conseguida)}.

[Benjamin-Archiv, Ms 1098v]

El materialista histórico que persigue la estructura de la historia, pone en práctica, a su manera, una suerte de análisis espectroscópico. Así como el físico detecta el rayo ultravioleta en el espectro solar, así también él detecta una fuerza mesiánica en la historia. Quien quisiera saber qué forma toma la «humanidad redimida», qué condiciones hay que cumplir para que tenga lugar, y cuándo se podrá contar con ella, ése está haciendo preguntas que no tienen respuestas. Es como si pidiera información sobre el color de los rayos ultravioleta.

[Benjamin-Archiv, Ms 1099]

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá sean las cosas de otra manera. Quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia.

[Benjamin-Archiv, Ms 1100]

Se puede identificar en la obra de Marx tres conceptos básicos, de manera que el conjunto de su armazón teórico sea visto como el intento de ensamblarlos. Estamos hablando de la lucha de clases del proletariado, de la marcha del desarrollo histórico (del progreso) y de la sociedad sin clases. La estructura, en Marx, del hilo conductor de su pensamiento se presenta así: la humanidad, en virtud de una serie de luchas de clases, accede, a lo largo del desarrollo histórico, a la sociedad sin clases. Pero no hay que concebir a la sociedad sin clases como el punto final de un desarrollo histórico. De esa interpretación errónea ha derivado, entre otros errores propagados por sus epígonos, la idea de la «situación» revolucionaria que, como es sabido, jamás se hará presente. Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en interés de la propia política revolucionaria del proletariado.

[Benjamin-Archiv, Ms 1103]

«La revolución es la locomotora de la historia universal» (los viajeros en el vagón).

La confianza en la acumulación cuantitativa subyace tanto a la terca fe en el progreso cuanto al fiarse de la «base de masas».

Alcance del concepto de cambio de sentido tanto desde el punto de vista de la filosofía de la historia como del político. El día del juicio es un presente vuelto hacia atrás.

Importancia metodológica de la confrontación de la época que se estudia con su prehistoria tal y como ya se ha efectuado en los trabajos sobre el cine (en la caracterización del valor cultual) y sobre Baudelaire (en la caracterización del aura). Gracias a esa confrontación, la época tratada en cada caso se vuelve *solidaria* con el presente propio de quien escribe la historia.

[Benjamin-Archiv, Ms 1105]

2. «NUEVAS TESIS»

Se trata de apuntes recogidos bajo la rúbrica de «Nuevas tesis», lo que da a entender que en algún momento el autor los consideró como una unidad.

Nuevas tesis B

{La historia tiene que ver con conexiones y cadenas causales construidas arbitrariamente. Ahora bien, al establecer la historia un concepto de lo que por principio hay que citar de su objeto, tiene entonces ese objeto que presentarse en su formato más elevado como un momento de la humanidad. El tiempo tiene que quedarse suspendido en él}.

La imagen dialéctica es un relámpago que atraviesa todo el horizonte del pasado.

{Articular históricamente lo pasado significa reconocer en el pasado aquello que se encuentra en la constelación de un único y mismo instante. El

conocimiento histórico es posible sólo y únicamente en el instante histórico. Pero, claro, el conocimiento en un instante histórico es siempre conocimiento de un instante. Al contraerse el pasado en un instante —como ocurre en la imagen dialéctica— entra a formar parte del recuerdo involuntario de la humanidad}.

{Hay que definir la imagen dialéctica como el recuerdo involuntario de la humanidad redimida}.

El concepto de historia universal está ligado al de progreso y al de cultura. Para que todos los instantes en la historia de la humanidad pudieran estar alineados en la cadena del progreso, habría que remitirlos al denominador común de la cultura, de la Ilustración, del espíritu objetivo o como se lo quiera llamar.

[Benjamin-Archiv, Ms 491]

Nuevas tesis C

De progreso se puede hablar solamente si el desarrollo histórico se desliza ante el historiador con la soltura de un hilo entre sus manos. Si lo que hay es una cuerda deshilachada, con flecos por doquier, ninguno de éstos tendrá un lugar asignado si antes no se los recoge y entreteje, como hace la red con el cabello.

La idea básica del mito es la del mundo como castigo —un castigo que primero engendra al culpable—. El eterno retorno es el castigo de seguir sentado en el pupitre escolar, pero proyectado a escala cósmica: la humanidad tiene que copiar su castigo en incontables repeticiones ([Paul] Eluard: *Répétitions* [1922]).

{La eternidad del castigo infernal ha mellado el aguijón más hiriente de la antigua idea del eterno retorno. Ha colocado la eternidad del tormento en el lugar de la eternidad del curso cíclico}.

{Nietzsche, al pensar de nuevo la idea del eterno retorno en el siglo XIX, encarna la figura de aquel en quien se cumple el destino mítico. Porque la esencia del acontecer mítico es la repetición (Sísifo, las Danaides).}

[Benjamin-Archiv, Ms 489]

Nuevas tesis H

La disolución en historia pragmática no redunda en provecho de la historia de la cultura. La concepción pragmática de la historia no fracasa, ciertamente, por las posibles exigencias que la «ciencia exacta» eleva o impone en nombre de la ley de la causalidad. Fracasa por un desfase de la perspectiva histórica. Un tiempo que no esté en condiciones de transformar, con originalidad, sus posiciones de dominio, ha perdido toda relación con aquel poder transformador que tan bien venía a las posiciones de dominio en el pasado.

{El sujeto que escribe la historia es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad alcanza a todos los oprimidos. Se trata de aquella parte que puede correr el mayor de los riesgos teóricos porque en la práctica es la que menos tiene que perder.}

{No toda historia universal tiene que ser reaccionaria. Sí lo es la historia universal *sin* principio constructivo. El principio constructivo de la historia universal permite que ella esté representada en los fragmentos. Dicho con otras palabras: es monadológico. Se da en la historia sagrada.}

{La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal (¡Leskov!).}

[Benjamin-Archiv, Ms 484]

Nuevas tesis K

«Organizar el pesimismo significa... descubrir el espacio imaginario... en el interior de la acción política. A ese espacio imaginario, sin embargo, no se lo puede ya medir en términos contemplativos... Ese ansiado espacio imaginario... es el mundo de la actualidad universal e integral.» (El surrealismo [véase «El surrealismo. La última instantánea de los intelectuales europeos», en GS II, 295-310].)

La redención es el *limes* [la frontera] del progreso.

{El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad universal e integral. Sólo en él hay una historia universal. Pero no en cuanto escrita sino en cuanto festejada. Es como una fiesta depurada de todo festejo. No conoce cánticos festivos. Su lenguaje es la prosa liberada que ha hecho saltar por los aires los grilletes de la escritura. (La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal. Véase en «El narrador»: las clases de prosa poética como espectro de la prosa histórica).}

{La pluralidad de las «historias» está estrechamente emparentada, si no identificada, con la pluralidad de lenguas. La historia universal en el sentido actual no puede ser más que una especie de esperanto (expresa la esperanza del género humano tan bien como lo hace el nombre mismo de esa lengua universal).}

[Benjamin-Archiv, Ms 490]

3. TEXTOS RECOGIDOS BAJO UN TÍTULO

Advertencia preliminar

En la recordación hacemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de modo fundamentalmente ateológico, sin que nos sea permitido intentar escribirla con conceptos teológicos.

Mi pensamiento se relaciona con la teología como el secante con la tinta. Está totalmente empapado de ella. Si por el secante fuera, no dejaría por absorber nada de lo que fue escrito.

{Hay un concepto de presente según el cual éste constituye el objeto (intencional) de una profecía. Ese concepto tiene por correlato (complemento) el de la historia que se hace súbitamente presente. Es un concepto radicalmente político y así lo define Turgot. Ése es el sentido esotérico de la frase según la cual el historiador es un profeta vuelto hacia atrás. Da la

espalda a su propio tiempo; su mirada de vidente se enciende en las cumbres de acontecimientos pretéritos que se han ido desvaneciendo con el paso del tiempo. A esa mirada adivinatoria el tiempo pasado le resulta mucho más transparente que a los contemporáneos de antaño que marchaban al ritmo de su tiempo.}

[Benjamin-Archiv, Ms 472]

Cuestiones de método III

Con el ritmo acelerado de la técnica, al que corrresponde un retroceso igualmente acelerado de la tradición, hace acto de presencia aquella parte del inconsciente colectivo, el rostro arcaico de una época, de una manera mucho más rápida que antes, valiendo esto ya para épocas futuras. De ahí la mirada surrealista sobre la historia.

{A la forma del nuevo medio de producción, que al principio está dominada por la del antiguo (Marx), corresponde en la superestructura una conciencia onírica en la que lo nuevo se representa bajo una figura fantástica. Michelet: «Cada época sueña a la siguiente». Sin esa fantástica prefiguración en la conciencia onírica no surge nada nuevo. Sus manifestaciones, sin embargo, *no* se encuentran sólo en el arte. Resulta decisivo para el siglo XIX que las fantasías de todo tipo desborden los límites del arte.}

[Benjamin-Archiv, Ms 467]

{*Problema de la tradición I*}
La dialéctica en suspenso

(Aporía fundamental: «La tradición como el *discontinuum* de lo que ha sido, en oposición a la historia como el *continuum* de los acontecimientos». «Puede que la continuidad de la tradición sea una apariencia. Pero entonces es la persistencia de esa apariencia lo que da lugar a la continuidad en la tradición»).

(Aporía fundamental: «La historia de los oprimidos es un *discontinuum*». «Es tarea de la historia adueñarse de la tradición de los oprimidos».)

Algo más sobre estas aporías: «El *continuum* de la historia es el de los opresores. Mientras que la imagen del *continuum* iguala todo por abajo, es la imagen del *discontinuum* la base de la tradición auténtica». {La conciencia de una discontinuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el momento de su acción. Por otro lado, sin embargo, se da una estrecha complicidad entre la acción revolucionaria de una clase y la idea que esa clase tiene de la historia que ha sido (y no sólo de la por venir). Sólo en apariencia es una contradicción: la Revolución francesa se remontó hasta la República romana salvando el abismo de dos milenios de separación.}

[Benjamin-Archiv, Ms 469]

Problema de la tradición II

La conciencia de un nuevo comienzo que tenía el proletariado no encontró correspondencia histórica alguna. No hubo lugar para el recuerdo. (Se

ha querido fabricarlo artificialmente, como lo hizo Zimmermann en obras como *La historia de la guerras campesinas*, pero el intento resultó fallido.)

{Es precisamente la tradición de los oprimidos aquella en la que la clase trabajadora se presenta como la última clase esclavizada, como la clase vengadora y liberadora. Esa conciencia fue abandonada por la socialdemocracia desde el primer momento. Asignó a la clase obrera el papel redentor de generaciones venideras. Lo que consiguió fue seccionar el tendón de su fuerza. La clase obrera desaprendió en esa escuela el odio y la capacidad de sacrificio. Y es que uno y otra se nutren más con la imagen verdadera de los abuelos esclavizados que con la imagen ideal de los nietos liberados. En los albores de la Revolución rusa había conciencia de que esto era así. El dicho de «ningún honor al vencedor, ninguna compasión con el vencido» resulta tan impactante porque pone el acento de la solidaridad en los hermanos muertos y no en los que nacerán después. «Amo a las generaciones de los siglos venideros», escribe el joven Hölderlin. ¿No es ésta ya una confesión de la debilidad congénita de la burguesía alemana?}

[Benjamin-Archiv, Ms 466r]

El ahora *de la cognoscibilidad*

La afirmación de que el historiador es un profeta vuelto hacia atrás admite dos sentidos bien distintos. La interpretación tradicional entiende que el historiador profetiza en tanto en cuanto, transportándose a un remoto pasado, se refiere a lo que para ese pasado resulta ser futuro, pero que entretanto se ha convertido también en pasado. Esa visión se corresponde exactamente con la teoría histórica de la empatía que Fustel de Coulanges resumió en un consejo: «Si queréis revivir una época, olvidad que vosotros ya sabeis lo que ocurrió después». Pero también se puede entender la frase de una manera harto diferente en el sentido siguiente: el historiador da la espalda a su propio tiempo y su mirada de vidente se enciende en las cumbres de acontecimientos de pasadas generaciones que se han ido desvaneciendo con el paso del tiempo. A esa mirada adivinatoria el tiempo pasado le resulta mucho más transparente que a los contemporáneos de antaño que marchaban al ritmo de su tiempo. No en vano define Turgot el concepto de un presente que constituyera el objeto intencional de una profecía, como esencial y básicamente político. «Antes de que pudiéramos informarnos sobre un determinado estado de la cuestión», dice Turgot, «éste ya ha cambiado varias veces. Así que siempre nos enteramos demasiado tarde de lo que ha tenido lugar, y por eso se puede decir de la política que está convocada para prever el presente». Ese concepto de presente es exactamente el que subyace a la actualidad de una auténtica escritura de la historia [...] Quien rebusque en el pasado como si fuera un desván atiborrado de ejemplos y analogías, ése no tiene ni idea de cuánto, en un instante dado, depende de la actualización del pasado.

[Benjamin-Archiv, Ms 471]

La imagen dialéctica

(Si se quiere considerar la historia como un texto, vale entonces lo que un autor reciente dice de los textos literarios: que el pasado ha depositado en ellos imágenes que podríamos comparar con las que son captadas por una placa fotosensible. «Sólo el futuro dispone de reveladores lo suficientemente potentes como para hacer que la imagen captada se haga visible con todos sus detalles. Hay páginas de Marivaux o de Rousseau preñadas de un sentido oculto que los lectores contemporáneos de los autores no han podido descifrar cumplidamente» (Monglond [...]). El método histórico es un método filológico y a ese método subyace el libro de la vida. «Leer lo que nunca fue escrito», se dice en Hofmannsthal. El lector en el que conviene pensar aquí es el historiador verdadero.)

{La pluralidad de las «historias» es semejante a la pluralidad de lenguas. La historia universal en el sentido actual no puede ser más que una especie de esperanto. La idea de historia universal es una idea mesiánica.}

{El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad universal e integral. Sólo en él hay una historia universal. Pero no en cuanto escrita sino en cuanto festejada. Es como una fiesta depurada de todo festejo. No conoce cánticos festivos. Su lenguaje es la prosa liberada que ha hecho saltar por los aires los grilletes de la escritura y que es entendida por todo el mundo (igual que el lenguaje de los pájaros es entendido por los afortunados). La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal (las clases de prosa poética como espectro de las clases histórico-universales, en «El narrador»).}

[Benjamin-Archiv, Ms 470]

Críticas

Crítica del progreso —sobre la alegoría—

crítica de la historia de la cultura y de la historia de la literatura

crítica de la historia universal

crítica de la empatía — crítica histórica — cita — imputación — introducción

crítica de la celebración

crítica de la historia compartimentada

crítica de la teoría del progreso infinito

crítica de la teoría del progreso automático

crítica de la teoría de un progreso posible en todos los campos. Ningún progreso en el arte, de acuerdo con su dimensión profética. Diferencia entre progreso en las costumbres —¿pero con qué medirlo?— y progresos morales ¡para los que se ofrece como criterio evaluativo la voluntad pura y el carácter inteligible en cuanto objeto!

Crítica de la teoría del progreso en Marx. Ahí el progreso se define por el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero entre ellas figura el ser humano o, en su caso, el proletariado. Sólo se consigue postergar la pregunta por el criterio del progreso.

[Benjamin-Archiv, Ms 475]

4. FRAGMENTOS SIN TÍTULO

B 14
El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad universal e integral. Sólo en él hay una historia universal. Lo que hoy se toma por tal es sólo una especie de esperanto. Nada tendrá que ver con la historia universal si antes no se deshace el error que proviene de la construcción de la torre de Babel. La historia universal presupone la lengua a la que pueda traducirse sin merma alguna cualquier texto de otra lengua viva o muerta. O, mejor dicho, la historia universal es la misma lengua, pero no en cuanto escrita sino en cuanto festejada. Es como una fiesta depurada de todo festejo y no conoce cánticos festivos. Su lenguaje es la misma idea de la prosa que es entendida por todo el mundo, igual que el lenguaje de los pájaros es entendido por los afortunados.

[Benjamin-Archiv, Ms 441]

A
La lámpara eterna es una imagen de la auténtica existencia histórica. Es la imagen de la humanidad redimida, de la llama que será encendida en el día del juicio final y se nutre de todo cuanto ha sucedido entre los hombres.

[Benjamin-Archiv, Ms 441]

{La gran Revolución *citaba* a la Roma antigua.}

{Conexión entre la terca fe en el progreso y la confianza en la base de masas: la acumulación cuantitativa se basta para lograrlo.}

{«La revolución es la locomotora de la historia universal», los viajeros en el vagón.}

{Los momentos destructivos: desmontaje de la historia universal, desconexión del elemento épico, ninguna empatía con el vencedor. Hay que cepillar la historia a contrapelo. Decae la historia de la cultura como tal: tiene que integrarse en la historia de la lucha de clases.}

{Ejemplo de auténtica representación histórica: «A los descendientes» [cf. el poema de Brecht]. De los que vengan después no pretendemos que agradezcan nuestros éxitos, sino que recuerden nuestros fracasos.} Eso es consuelo: el consuelo que sólo puede darse a quienes ya no tienen esperanza alguna de consuelo.

{«Considerad cuán oscuro y helador
es este valle que resuena de lamentos.»

[cf. los últimos versos de *La ópera de tres centavos* de Brecht]. (A propósito de la empatía con el vencedor.)}

{La moda como *cita* de atuendos antiguos.} (Tenerlo en cuenta también en la interpretación del pasaje de Blanqui sobre la crinolina.)

[Benjamin-Archiv, Ms 446]

Una representación de la historia que se liberara del esquema de la progresión en un tiempo vacío y homogéneo, podría, por fin, contar de nuevo con

las energías destructivas del materialismo histórico, paralizadas durante tanto tiempo. Con ello se tambalearían las tres posiciones más importantes del historicismo.

El primer golpe hay que asestarlo contra la idea de historia universal. La imagen de que la historia de la humanidad se *compone* de la historia de los pueblos es hoy, cuando la esencia de los pueblos se encuentra oscurecida tanto por su estructura actual como por las relaciones que mantienen unos con otros, una huída en nombre de la pereza mental. (La idea de una historia universal está ligada a la idea de una lengua universal. Mientras esta última tuvo un fundamento, ya sea de tipo teológico, como fue el caso en la Edad Media, ya sea de tipo lógico, como últimamente en Leibniz, la idea de una historia universal no era algo impensable. Otra cosa es la historia universal tal y como es elaborada desde el pasado siglo: no puede ser más que una especie de esperanto.)

El segundo frente del historicismo toma forma en la idea de que la historia es algo que se deja contar. En una investigación materialista habrá que hacer saltar inevitablemente, en el curso de la construcción, el momento épico. Hay que hacerse cargo de la liquidación del momento épico, igual que hizo Marx, en cuanto autor, en el *Capital*. Se dio cuenta de que la historia del capital sólo se puede construir con el armazón férreo y abarcador de una teoría. Los intereses de la humanidad están mejor representados en el esbozo teórico sobre el trabajo bajo el dominio del capital, que es de lo que trata Marx, que en esas monumentales, ambiciosas y, en el fondo, estancadas obras del historicismo. Es más difícil honrar la memoria de los sin nombre que la de los famosos, de los célebres, {sin exceptuar a poetas y pensadores. A la memoria de los sin-nombre está consagrada la construcción histórica.

El tercer bastión del historicismo es el más fuerte y el más difícil de asaltar. Se presenta como la «empatía con el vencedor». Los que en cada momento mandan son los herederos de los que alguna vez triunfaron en la historia. La empatía con el vencedor redunda en provecho de los que están mandando. El materialista histórico lo tiene en cuenta. Reconoce que este hecho tiene su fundamento. Cualquiera que, hasta el día de hoy, haya alcanzado alguna victoria en las mil batallas que jalonan la historia, ése tiene su parte en los triunfos de los que ahora mandan sobre los hoy dominados. El materialista histórico no podrá por menos que examinar críticamente el inventario del botín que los vencedores exhiben ante los vencidos. A ese inventario se le llama cultura. Todos los bienes culturales que el materialista histórico abarca con la mirada tienen en conjunto, efectivamente, un origen que él no puede contemplar sin espanto. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie. El materialista histórico guarda sus distancias ante ello. Tiene que cepillar la historia a contrapelo, sin ahorrar esfuerzo alguno.}

[Benjamin-Archiv, Ms 447 y 1094]

{Fuerza del odio en Marx. Beligerancia de la clase obrera. La destrucción revolucionaria limita con la idea de redención (Nechaiev. *Los demonios*).}

{Se da una estrecha relación entre la acción revolucionaria de una clase y la idea que esa clase tiene de la historia que ha sido y no sólo de la por venir. Esto sólo en apariencia contradice la afirmación de que la conciencia de la discontinuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el momento de su acción. Ahí no faltan las correspondencias históricas: Roma para la Revolución francesa. Ese nexo se rompe en el caso del proletariado: a la conciencia de un nuevo comienzo no correspondió precedente histórico alguno. No hubo lugar para el recuerdo. Al principio se intentó crearlo (cf. la *Historia de las guerras campesinas* de Zimmermann). Mientras que la imagen del *continuum* iguala todo por abajo, es la imagen del *discontinuum* la base de la tradición auténtica. Hay que mostrar la relación entre el sentimiento del nuevo comienzo y la tradición.}

[Benjamin-Archiv, Ms 449]

{El elemento destructor o crítico de la escritura de la historia se pone de manifiesto cuando hace saltar en pedazos la continuidad histórica. La auténtica escritura de la historia no elige su objeto a la ligera. No lo capta o cautiva, sino que lo extrae haciéndolo saltar de la órbita histórica. El elemento destructor en la escritura de la historia hay que entenderlo como reacción a una constelación de peligros que amenazan *tanto* a lo transmitido en la tradición *como* al receptor de la misma. A esa constelación de peligros hace frente la escritura de la historia. Ante ella tiene que mantener su presencia de ánimo. La imagen dialéctica centellea como un relámpago en esa constelación de peligros. Es igual que el objeto histórico; justifica que se haga saltar el *continuum*.}

En la auténtica escritura de la historia, tan fuerte es el impulso destructor como el que tiende hacia la salvación. ¿Pero de qué puede ser salvado algo que ya ha sido? No desde luego del desprestigio y del desprecio en el que ha caído, sino del ser transmitido de una determinada manera. El modo y manera en que ese pasado es elevado a «herencia» es más desgraciado que lo que pudiera ser su desaparición.

La construcción tradicional de la historia gusta de presentar una continuidad. Da importancia a aquellos elementos del pasado que han tenido repercusiones en la historia. Se les escapan aquellos lugares en los que la tradición se interrumpe y, con ellos, las rugosidades y salientes que darían apoyo a quien quisiera ir más allá de la representación corriente de la historia.

[Benjamin-Archiv, Ms 473]

No es que lo pasado proyecte su luz sobre lo presente o que lo presente arroje su luz sobre lo pasado; la imagen es aquello en donde el pasado se encuentra con el presente para formar una constelación. Mientras que la relación del antes con el ahora es puramente temporal (continuista), la del pasado con el presente es dialéctica, a saltos.

{La imagen del pasado que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad es, en una aproximación más precisa, una imagen de la memoria. Se parece a las imágenes del propio pasado que le vienen al hombre en un momento de peligro. Esas imágenes se hacen presentes, como sabemos, sin quererlo. De ahí que la historia sea en sentido estricto una imagen proveniente de la recordación involuntaria, una imagen que se presenta súbitamente al sujeto de la historia en un momento de peligro. La legitimación del historiador depende de la agudeza de su conciencia a la hora de captar la crisis en la que se encuentra, en un momento dado, el sujeto de la historia. Ese sujeto no es en modo alguno un sujeto transcendental, sino la clase oprimida que lucha en situación de máximo peligro. Sólo ella tiene conocimiento histórico y eso sólo en un instante histórico. Con esta precisión se confirma la liquidación del momento épico en la exposición de la historia. A la memoria involuntaria no se le hace presente nunca —y en eso se distingue de la voluntaria— una sucesión de acontecimientos, sino sólo una imagen. (De ahí el «desorden» como espacio imaginario de la recordación involuntaria.)}

[Benjamin-Archiv, Ms 474]

La curiosidad y la *curiosité*.

{Teología como enano jorobado, la mesa transparente del ajedrecista.}

La más pequeña garantía, la brizna de paja a la que se aferra el náufrago.

Definición del presente como catástrofe; definición a partir del tiempo mesiánico.

El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no aparece al final de un desarrollo.

Los niños como representantes del paraíso.

{La historia de los oprimidos, un *discontinuum*.}

{El proletariado como sucesor de los oprimidos; extinción de esa conciencia entre los marxistas.}

[Benjamin-Archiv, Ms 477]

El progreso no está en relación alguna con la interrupción de la historia. Esa interrupción anda bajo sospecha por la doctrina de la perfectibilidad infinita.

La destrucción como clima de auténtica humanidad. (Proust sobre la bondad). Resulta ilustrativo medir el afecto destructor de Beaudelaire con la pasión destructora, políticamente determinada. Visto desde ésta, el impulso destructor de aquél parece tal vez débil. Tener en cuenta, por otro lado, su comportamiento respecto a Jeanne Duval, como auténtica humanidad en clima de destrucción.

Relación entre regresión y destrucción.

Función de la utopía política: iluminar el sector que merece ser destruido.

Mi psicología del carácter destructivo, y la proletaria, para la crítica de Blanqui.

[Benjamin-Archiv, Ms 480]

La recordación como brizna de paja.

{La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe.}

La catástrofe como el *continuum* de la historia.

Presencia de ánimo como lo que salva; presencia de ánimo para captar las imágenes fugaces; presencia de ánimo y detención.

Relacionar con esto la definición de presencia de ánimo; qué significa esto: el historiador debe abandonarse.

Legitimación moral, justificación del interés en la historia.

{El sujeto de la historia: los oprimidos, no la humanidad.}

{El *continuum* es el de los opresores.}

{Hacer saltar el presente fuera del *continuum* del tiempo histórico: tarea del historiador.}

[Benjamin-Archiv, Ms 481]

{Interpretación del *Angelus Novus* [de Paul Klee]: las alas son velas. El viento, que sopla del paraíso, queda en ellas.}

La sociedad sin clases como parachoques.

Witiko y *Salambó* se representan sus épocas como ensimismadas, «en relación directa con Dios». La representación de la historia tiene que poder hacer saltar el *continuum* temporal, igual que lo hacen esas novelas.

Flaubert es seguramente quien ha guardado la mayor desconfianza respecto a las concepciones de la historia que estaban de moda en el siglo XIX. En cuanto teórico de la historia era quizá un nihilista.

{La interrupción del *continuum* la simbolizaron las revoluciones con la instauración de un nuevo recuento de los años. Cromwell.}

{Necesidad de una teoría de la historia a partir de la cual pueda ser mirado el fascismo.}

{La idea de sacrificio no puede asentarse sin la de redención. Intento de movilizar a la clase obrera hacia el sacrificio. Pero se fue incapaz de convencer al individuo de que era insustituible. Según confesión propia, los bolcheviques consiguieron grandes avances en el período heroico con la consigna contraria: ni gloria al vencedor, ni compasión con el vencido.}

[Benjamin-Archiv, Ms 482]

{Categorías bajo las cuales hay que desarrollar el concepto de tiempo histórico.}

{El concepto de tiempo histórico está en oposición a la idea de un *continuum* temporal.}

{La lámpara eterna es una imagen de la auténtica existencia histórica. Cita lo que ha sido —la llama que una vez fue encendida— *in perpetuum*, al darle siempre alimento nuevo.}

La existencia de la sociedad sin clases no puede ser pensada en el seno de un tiempo que simultáneamente es el de la lucha por esa sociedad. Ahora bien, el concepto de presente, en el sentido que puede comprometer al historiador, se define necesariamente por esos dos órdenes temporales. Sin

algún tipo de análisis, inspirado de una manera u otra en la sociedad sin clases, sólo puede haber del pasado una falsificación de la historia. De este modo participa cada concepto de presente en el del juicio final.

La palabra apócrifa de un evangelio —juzgaré a cada cual sobre la acción en que le sorprenda— proyecta una luz propia sobre el día del juicio final. Recuerda la coda de Kafka: el día del juicio es una corte marcial. Pero añade algo más: el juicio del Último Día no se distingue, según él, del de los demás días. Esa palabra evangélica brinda la interpretación canónica del concepto de presente que el historiador hace suya. Cada instante es el instante del juicio sobre determinados instantes que le precedieron.

{Extractos del [escrito de Benjamin «Eduard] Fuchs [, el coleccionista y el historiador»].}

[Benjamin-Archiv, Ms 483]

{Incorporar el lugar sobre la mirada adivinatoria de Jochmann a los fundamentos del Libro de los Pasajes [cf. la «Introducción» a Jochmann de Benjamin].}

{La mirada adivinatoria se enciende en el pasado que se aleja con paso veloz. Eso significa que el vidente da la espalda al futuro: su figura [del futuro] se le hace visible en el crepúsculo de un pasado que se desvanece ante sus ojos en la noche de los tiempos. Esta relación adivinatoria respecto al futuro pertenece imperiosamente al talante, definido por Marx, del historiador condicionado por la situación social de su tiempo.}

¿Serán crítica y profecía las categorías que intervienen conjuntamente en la «salvación» del pasado?

¿Cómo conciliar la crítica al pasado (p. e. Jochmann) con su salvación?

Afirmar la eternidad de los acontecimientos históricos significa, en verdad, atenerse a la eternidad de su fugacidad.

[Benjamin-Archiv, Ms 485]

Tres elementos hay que situar bien hondo en los fundamentos de la escritura materialista de la historia: la discontinuidad del tiempo histórico, la fuerza destructora de la clase obrera, la tradición de los oprimidos.

{La tradición de los oprimidos convierte a la clase obrera en redentora. El error fatal de la socialdemocracia en su visión de la historia era éste: la clase obrera tenía que presentarse como salvadora ante las generaciones venideras. Lo decisivo es, por el contrario, que su fuerza redentora se haga valer ante las generaciones que le han precedido. (A las generaciones anteriores se refiere también su función vengadora).}

[Benjamin-Archiv, Ms 486]

«Celebración» es empatía con la catástrofe.

La historia no tiene sólo la función de apoderarse de la tradición de los oprimidos, sino también de crearla.

Desatar las fuerzas destructoras que yacen en el concepto de redención.

{No tiene nada de filosófico asombrarse de que en el siglo XX «algo así» sea posible. Es un asombro que no está al comienzo de un conocimiento, a no ser que fuera el conocimiento de que el concepto de historia del que procede no es plausible.} [corrección posterior:] es insostenible.

{Tenemos que llegar a un concepto de historia según el cual el estado de excepción en el que vivimos represente la regla. La tarea que tendremos entonces ante nosotros consistirá en suscitar o provocar el estado de excepción; de esa manera mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La superioridad que éste tiene sobre la izquierda encuentra su expresión, nada despreciable, en el hecho de que la izquierda se enfrenta al fascismo invocando una norma histórica, una especie de denominador común de la historia.}

[Benjamin-Archiv, Ms 488]

Quintaesencia del conocimiento histórico: el primer vistazo sobre los comienzos.

[Benjamin-Archiv, Ms 1063]

5. VARIACIONES SOBRE LA ÚLTIMA REDACCIÓN

{Anotación [*ad* tesis I]
Sabido es que durante un buen tiempo circuló la leyenda de un autómata tan maravillosamente construido que era capaz de replicar a cada movimiento de un ajedrecista con la jugada correcta. Un muñeco, trajeado a la turca y con una pipa de narguile en la boca, se sentaba ante el tablero, colocado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos creaba la ilusión de que se podía ver a través de la mesa. La verdad era que dentro se escondía, sentado, un enano jorobado que era un maestro del ajedrez y que guiaba con unos hilos la mano del muñeco, una vez que había encontrado la réplica. Quien quisiera medirse con el muñeco podía ocupar el asiento vacío que estaba situado frente a él. Me podría imaginar algo que semejara a este artefacto en filosofía, tanto más fácilmente cuanto que el debate sobre el verdadero concepto de historia se puede pensar bajo la forma de una partida entre dos contrincantes. Si por mí fuera, debería ganar el muñeco a la turca que en filosofía tiene por nombre materialismo. Puede habérselas sin problemas con cualquier adversario siempre y cuando esté seguro de contar con el servicio de la teología que, como es sabido, es enana y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie.}

[Benjamin-Archiv, Ms 466v]

B 3 [*ad* tesis V]
La verdadera imagen del pasado se *desliza* veloz. Al pasado sólo puede detenérselo como una imagen que, en el instante en que se da a conocer, lanza una ráfaga de luz que nunca más se verá. Si es auténtica, se lo debe a su

fugacidad. En ello consiste su única oportunidad. Precisamente porque esa verdad es fugaz y se puede ir en un suspiro es por lo que depende tanto de ella. La apariencia está desde luego presta a ocupar el lugar de la verdad porque se aviene mejor con la eternidad.

[Benjamin-Archiv, Ms 440]

A 4 [*ad* tesis V]
«La verdad no se nos escapará»: esta frase, que proviene de Gottfried Keller, señala con precisión, en la imagen de la historia que se hacen los historicistas, el lugar en el que la imagen es atravesada por el materialismo histórico. Irrecuperable es, en efecto, aquella imagen del pasado que corre el riesgo de desaparecer con cada presente que no se reconozca mentada en ella. La buena nueva que trae, anhelante, el historiador del pasado, sale de una boca que, en el mismo instante en que se abre, quizá habla ya al vacío. El salvamento del pasado que lleva a cabo el historiador sólo es posible en la confrontación con algún momento del pasado que un instante después ya está irremediablemente perdido.

[Benjamin-Archiv, Ms 448]

12 [*ad* tesis VII y tesis A]
Si se mira más de cerca, lo que está en la base del historicismo, plácidamente narrativo, es la empatía. Fustel de Coulanges remite a ello al recomendar a los historiadores que si quieren revivir una época, deberían quitarse de la cabeza todo lo que sepan sobre lo que ocurrió después. Mejor no se puede describir el método al que se enfrenta el materialismo histórico. El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre diversos momentos históricos. Pero ningún hecho es ya histórico meramente por ser causa. Llega a serlo póstumamente gracias a otras circunstancias que pueden estar separadas del hecho por milenios; el historiador que parta de este supuesto dejará de desgranar la sucesión de circunstancias como un rosario entre sus dedos. Él capta más bien la constelación en la que se encuentra su época con otra muy determinada del pasado. De esta suerte fundamenta un concepto de presente como *ahora* en el que han penetrado, esparciéndose, astillas del tiempo mesiánico. Este concepto instaura una conexión entre historiografía y política que es idéntica a la que se da, en un plano teológico, entre recordación y redención. Este presente cristaliza en imágenes que se pueden llamar dialécticas. Representan un «hallazgo salvífico» para la humanidad.

[Benjamin-Archiv, Ms 442]

[*ad* tesis VII]
[Falta inicio] {Estado de hecho. Reconoce que este hecho tiene un sólido fundamento. Cualquiera que, hasta el día de hoy, haya alcanzado alguna victoria en las mil batallas que jalonan la historia, ése tiene su parte en los triunfos de los que ahora mandan sobre el conjunto de los oprimidos. El materialista histórico no podrá por menos que considerar críticamente el in-

ventario del botín que los vencedores exhiben ante los derrotados. A ese inventario se le llama cultura. Todos los bienes culturales que el materialista histórico abarca con la mirada, todo lo que ha llegado hasta él como arte y ciencia, tienen en conjunto un origen que él no puede contemplar sin espanto. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie. Allí donde el historicismo celebra sus genios y héroes, allí guarda sus distancias el materialista histórico, sin ahorrar esfuerzos por penosos que sean.}

[Benjamin-Archiv, Ms 1073v]

{IXa [*ad* tesis XI]
El conformismo que desde el principio encontró acomodo en la socialdemocracia, no contamina sólo a sus objetivos políticos, sino también a la terminología económica. La conexión entre estas dos causas del desastre posterior es manifiesta. Queda confirmada cuanto más exigente sea la investigación. «Es por interés de la Comuna», dice Dietzgen, «por lo que hay que suprimir la propiedad privada de la tierra y del suelo... Por dónde o cuándo haya de empezarse, si mediante un pacto con Bismarck... o en las barricadas de París... todas esas son... cuestiones... extemporáneas. Estamos a la espera de nuestro momento... Porque nuestra causa es cada día más evidente y el pueblo, cada día más listo». Nada ha corrompido tanto al movimiento obrero alemán como el convencimiento de que nadaba a favor de la corriente. Puesto que la caída de esta corriente como [texto interrumpido].}

[Benjamin-Archiv, Ms 1079r]

[*ad* tesis XI]
[Falta inicio] {quizá sólo si se le mide con esta concepción de la socialdemocracia, su sentido pleno. Enseñan que el trabajo de los *harmoniens*, lejos de explotar a la naturaleza, la fecundaría y la completaría. Del concepto corrompido de trabajo como explotación forma parte, a modo de complemento, el de *esa* naturaleza que, como Dietzgen dejó dicho, «está ahí gratis».}

[Benjamin-Archiv, Ms 1072]

8 [*ad* tesis XIV y XVII]
La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo lleno del «ahora». Donde el pasado está cargado con este explosivo, la investigación materialista le pone la mecha al «*continuum* de la historia». Con este modo de proceder lo que tiene presente es hacer saltar a la época fuera del *continuum* (y así hace que la vida de un hombre salte fuera de la época; y una obra determinada, de una vida). La ventaja de este procedimiento consiste en que la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada *en* la obra; y toda una época, *en* la vida; y el decurso completo de la historia, *en* la época. La ley (esquema) que está en la base de este método es la de una dialéctica en

suspenso. El fruto nutritivo de lo que se puede comprender históricamente tiene en su interior, cual semilla (grano) preciosa (fecunda) aunque carente de sabor (insípido), al tiempo.

[Benjamin-Archiv, Ms 443]

[*ad* tesis XV]
El día con el que se inaugura un calendario oficia de compendio histórico acelerado. También es, en el fondo, el mismo día el que siempre vuelve bajo la forma de días festivos, que son días de conmemoraciones. Los calendarios no miden el tiempo como los relojes. Son testigos de que en otros momentos el tiempo histórico fue mejor entendido que a partir de mediados del siglo pasado. Todavía en la Revolución de julio se registró un incidente en el que esto se pudo ver de nuevo.}

[Benjamin-Archiv, Ms 1055v]

11 [*ad* tesis XVI]
La dialéctica materialista no puede renunciar a esa idea de un presente que no es tránsito, sino que está en equilibrio y se encuentra en suspenso. Esa idea define precisamente *ese* presente en el que en cada caso se escribe la historia. Ese presente es, por muy raro que esto suene, el objeto de una profecía. Claro que ésta no anuncia nada venidero. Sólo hace saber lo que la campana ya anunció. Y el político sabe como nadie cuánto hay que tener de profeta para decir esto. Este concepto de presente se encuentra en Turgot formulado con precisión. «Antes de que pudiéramos informarnos sobre un determinado estado de la cuestión», escribe, «éste ya ha cambiado varias veces. Así que siempre nos enteramos demasiado tarde de lo que ha tenido lugar, y por eso se puede decir de la política que está convocada para prever el presente». Se puede decir lo mismo de la historia. El historiador es un profeta vuelto hacia atrás. Contempla su propio tiempo en el *medium* de fatalidades ya sucedidas. Con esto se acabó para él, desde luego, la placidez del narrar.

[Benjamin-Archiv, Ms 444]

XV [*ad* tesis XVII]
El historicismo culmina con todo derecho en el concepto de una historia universal. De ella se separa la historiografía materialista, en lo tocante a metodología, más que de ninguna otra. Esa historia universal no tiene ningún armazón teórico. Su método es aditivo: utiliza la masa de datos para llenar el tiempo vacío y homogéneo. La historiografía materialista, por el contrario, se basa en un principio constructivo. Es el principio monadológico. El materialista histórico sólo aborda lo pasado cuando éste se le enfrenta bajo esa estructura que es rigurosamente idéntica a la de la actualidad mesiánica. Es gracias a ella como una determinada época salta fuera del

curso homogéneo de la historia; también así hace saltar una determinada vida, de una época; y una determinada obra, de entre todas las obras de una vida. De esta manera se separa de forma inequívoca del historiador universal. Su objeto es monadológico. La ventaja de su construcción consiste en que la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada *en* la obra; y toda una época, *en* la vida; y el decurso completo de la historia, *en* la época. El fruto nutritivo de lo que se puede comprender históricamente tiene en su interior, cual semilla preciosa aunque carente de sabor, al tiempo.

[Benjamin-Archiv, Ms 450]

XV [*ad* tesis XVII]

{El historicismo culmina con todo derecho en la historia universal. De ella se separa la historiografía materialista, en lo tocante a metodología, más que de ninguna otra. Esa historia universal no tiene ningún armazón teórico. Su método es aditivo: convoca la masa de datos para llenar el tiempo vacío y homogéneo. La historiografía materialista, por el contrario, se basa en un principio constructivo. Y éste es precisamente monadológico. El materialista histórico sólo aborda lo pasado cuando éste se le enfrenta como mónada. En esa estructura él reconoce el signo de una suspensión mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. El materialista capta esa oportunidad y hace saltar una determinada época fuera del curso homogéneo de la historia; una determinada vida, de una época; y una determinada obra, de entre toda la actividad laboral de un vida. La ventaja de este procedimiento consiste en que la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada *en* la obra; y toda una época, *en* la vida; y el decurso completo de la historia, *en* la época. El fruto nutritivo de lo que se puede comprender históricamente tiene en su *interior*, cual semilla preciosa aunque carente de sabor, al tiempo.}

[Benjamin-Archiv, Ms 451]

XVa [*ad* tesis A]

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre los acontecimientos que se suceden en la historia. Pero ningún hecho es ya histórico meramente por ser causa. Llega a serlo póstumamente gracias a circunstancias que pueden estar separadas del hecho por milenios. El historiador que parta de este supuesto dejará de desgranar la sucesión de circunstancias como un rosario entre sus dedos. No seguirá ya sometido a la idea de que la historia es algo que se deja narrar. En una investigación materialista, la continuidad épica se rompe en pedazos en provecho del rigor constructivo. Marx se dio cuenta de que «la historia» del capital sólo se puede construir con el armazón férreo y abarcador de una teoría. Ésta capta la constelación en la que se encuentra su época con determinados momentos anteriores de la historia. Contiene un concepto de presente, como *ahora*, en el que se han incrustado, esparciéndose, astillas del tiempo mesiánico.

[Benjamin-Archiv, Ms 1104]

[*ad* tesis B]

{Debe estar permitido imaginar que, en las prácticas mágicas para averiguar el futuro, el tiempo, tras el que ellas van para desentrañar lo que oculta en su seno, no sea concebido ni como homogéneo ni como vacío. Si se tiene esto bien presente, se podrá ver mejor en qué sentido el pasado es actual para la recordación, a saber: precisamente. Sabido es que a los judíos les estaba prohibido escudriñar el futuro. La recordación, en la que debemos ver la quintaesencia de su representación teológica de la historia, libera el futuro del encantamiento al que se rinde la magia. Pero no por ello convierte el futuro en un tiempo vacío, sino que para ese futuro cada segundo es la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías. El quicio sobre el que gira es la recordación.}

{Sobre la antigua práctica de la adivinación, el tiempo al que se le pregunta por lo que... encierra no es pensado ni como homogéneo ni como vacío.}

[Benjamin-Archiv, Ms 1053v]

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abensour, M. (1997), «Le Mal élémental», en E. Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Payot & Rivages, Paris.

Abensour, M. (2002), «Walter Benjamin, le guetteur de rêves», en Íd., *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens et Tonka, Paris.

Abensour, M. (2004), «¿Filosofía política crítica y emancipación?», conferencia pronunciada en el Instituto de Filosofía de Madrid el 5 de febrero de 2004.

Adorno, Th. W. (1969), «Fortschritt», en Íd., *Stichworte. Kritische Modelle* 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Adorno, Th. W. (1970-1986), *Gesammelte Schriften*, ed. de R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Adorno, Th. W. (1970), *Über Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Agamben, G. (1986), «Langue et histoire. Catégories historiques et catégories linguistiques dans la pensée de Benjamin», en Wismann (ed.), 1986, 793-809.

Agamben, G. (1998), *Homo Sacer*, trad. de A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia.

Agamben, G. (2000), *Le temps qui reste*, Payot & Rivages, Paris [*El tiempo que resta*, trad. de A. Piñero, Trotta, Madrid, 2006].

Agamben, G. (2001), *Medios sin fin*, trad. de A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia.

Agamben, G. (2004), *Estado de excepción. Homo Sacer* II, 1, trad. de A. Gimeno, Pre-Textos, Valencia.

AA. VV. (2003), *Religión y tolerancia. En torno a* Natán el sabio *de G. E. Lessing*, Anthropos, Barcelona.

Baumann, Z. (1997), *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid.

Beltrán, M., Mardones, J. M.ª y Mate, R. (eds.) (1998), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Riopiedras, Barcelona.

Benjamin, W. (1970), *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Monte Ávila, Caracas.

Benjamin, W. (1972 ss.), *Gesammelte Schriften* (GS), ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Benjamin, W. (1982), *Charles Baudelaire*, Payot, Paris.
Benjamin, W. (1991), *Écrits français*, Gallimard, Paris.
Benjamin, W. (2005), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. y presentación de B. Echeverría, Contrahistorias, México.
Benoît, P. (1961), «La réconciliation universelle selon W. Michaelis», en Íd., *Exégèse et Théologie* II, Cerf, Paris, 172-177.
Bernstein, E. (1897-1898), «Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft», en *Die Neue Zeit* 16.
Blanqui, A. (2002), *La eternidad de los astros*, Colihue, Buenos Aires.
Bloch, E. (1962), *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Bloch, E. (1968), *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Bloy, L. (2005), *Exégèse des lieux communs*, Payot & Rivages, Paris.
Blumenberg, H. (1981), *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Bonola, G. y Ranchetti, M. (eds.) (1997), *Walter Benjamin. Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino.
Borowski, T. (2004), *Nuestro hogar es Auschwitz*, Alba, Barcelona.
Buber Neumann, G. (1988), «Deportée à Ravensbruck», Seuil, Paris.
Buck-Morss, S. (1986), «Le flâneur, l'homme-sandwich et la prostituée: politique de la flânerie», en Wismann (ed.), 1986, 361-403.
Buck-Morss, S. (1995), *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, trad. de N. Rabotnikof, Antonio Machado Libros, Madrid.
Casalla, M. (1992), *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo*, Catálogos, Buenos Aires.
Casalla, M. (2003), *America Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Altamira, Buenos Aires.
Cohen, H. (2004), *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona.
Cuesta Abad, J. M. (2004), *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*, Abada, Madrid.
Derrida, J. (1994), *Force de loi*, Galilée, Paris [*Fuerza de ley*, trad. de P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997].
Dietzgen, J. (1961), «Die Religion der Sozialdemokratie», en Íd., *Schriften in drei Bänden* I, Academia, Berlin.
Dietzgen, J. (1975), *La esencia del trabajo intelectual*, Sígueme, Salamanca.
Dussel , E. (1992), *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid.
Enzensberger, E. M. (1994), *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Ellacuría, I. y Sobrino, J. (eds.) (1990), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid.
Fernández-Buey, F. (1995), *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Destino, Barcelona.

Fernández-Castañeda, L. (1999), *Experiencia y lenguaje en Walter Benjamin*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.
Ferry, L. y Gauchet, M. (2004), *Le religieux après la religion*, Grasset, Paris.
Forster, R. (1999), *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Eudeba, Buenos Aires.
Fustel de Coulanges, N. D. (2000), *La ciudad antigua*, Porrúa, México.
Gil Villegas, F. (1996), *Los profetas y el mesías*, FCE, México.
Gómez Llorente, L. (1975), *Rosa Luxemburgo y la socialdemocracia alemana*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
Gutiérrez, G. (2003), *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, CEP, Lima.
Guttmann, J. (1994), *Histoire des philosophies juives*, Gallimard, Paris.
Habermas, J. (1972), «Bewusstmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins», en S. Unseld (ed.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Habermas, J. (2004), «Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del Estado liberal»: *Zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern* 1.
Halbwachs, M. (1997), *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris.
Halbwachs, M. (2004), *Los marcos de la memoria*, Anthropos, Barcelona.
Haubtmann, P. (1969), *Proudhon, genèse d'un antithéiste*, Mame, Paris/Tours.
Hegel, G. W. F. (1970), *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Hegel, G. W. F. (2005), *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Alianza, Madrid.
Hobsbawm, E. (2003), *Historia del siglo* XX, Crítica, Barcelona.
Holzhey, H. (1994), «Neokantismus und Sozialismus», en Íd. (ed.), *Ethischer Sozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Horkheimer, M. (1968), «Zu Bergsons Metaphysik der Zeit», en *Kritische Theorie* I, Fischer, Frankfurt a.M.
Horkheimer, M. (1976), «Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie», en Íd., *Gesammelte Schriften* 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Horkheimer, M. (1976), «Notizen 1949-1969», en Íd., *Gesammelte Schriften* 6, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1994, [7]2005), *Dialéctica de la Ilustración*, introd. y trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid.
Horkheimer, M. (2000), *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, trad. y ed. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid.
Husserl, E. (1991), «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», en Íd., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Crítica, Barcelona.
Jiménez Lozano, J. (1991), *Los grandes relatos*, Anthropos, Barcelona.
Jonas, H. (1984), *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. [*El principio responsabilidad*, trad. de J. Fernández Retenaga, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994].

Jünger, E. (1930), «Die totale Mobilmachung», en *Sämtliche Werke* 7, *Essays* 1, Klett-Cotta, Stuttgart.
Kaiser, G. (1974), *Benjamin, Adorno. Zwei Studien*, Fischer, Frankfurt a.M.
Kafka, F. (1989), *Gesammelte Werke*, ed. de M. Brod, Fischer, Frankfurt a.M.
Konersmann, R. (1989), *Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, FernUniversität, Hagen.
Koselleck, R. (1988), «Erfahrungswandel und Methodenwechsel», en Ch. Meier y J. Rüsen (eds.), *Theorie der Geschichte*, vol. 5, München.
Las Casas, B. (1992), «Tratado sobre los indios que han sido hechos esclavos», en *Obras completas*, vol. 10, Alianza, Madrid, 215-284.
Le Cour Grandmaison, O. (2005), *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris.
Lenin, V. I. (1970), *Ausgewählte Werke*, vol. 1, Dietz, Berlin.
Lenin, V. I. (s.a.), *El socialismo utópico y el socialismo científico*, Progreso, Moscú.
Levi, P. (1988), *Si esto es un hombre*, Proyectos Editoriales, Buenos Aires.
Lévinas E. (1982), «Franz Rosenzweig, une pensée juive moderne»: *Les Cahiers de La Nuit Surveillée* 1, *Franz Rosenzweig*, 65-81.
Lienkamp, C. (1992), «Zur Rezeption Walter Benjamins»: *Concordia* 21, 97-115.
Lotze, H. ([3]1880), *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, Leipzig.
Löwy, M. (1988), *Rédemption et Utopie. Le judaïsme littéraire en Europe centrale*, PUF, Paris.
Löwy, M. (2001), *Walter Benjamin: avertissement d'incendie*, PUF, Paris [*Walter Benjamin. Aviso de incendio*, FCE, México, 2003].
Maravall, J. M. (1996), *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona.
Marx, K. y Bauer, B. (1968), *La question juive*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1968.
Marx, K. y Engels, F. (1966), *Ausgewählte Schriften* 1, Berlin.
Marx, K. y Engels, F. (1970), *Werke*, Dietz, Berlin.
Marx, K. y Engels, F. (1973), *Escritos sobre la religión*, ed. de H. Assmann y R. Mate, Sígueme, Salamanca.
Marx, K. (1997), *La cuestión judía*, trad. de A. Hermosa Andújar, Santillana, Madrid.
Mate, R. (1981), «La vuelta de la filosofía»: *El Leviatán* 3, 55-63.
Mate, R. (1994a), «Ein neuzeitlicher Naturbegriff», en R. Mate y F. Niewöhner (eds.), *Spaniens Beitrag zum politischen Denken in Europa um 1600*, Harrassowitz, Wiesbaden, 7-15.
Mate, R. (1994b), «El 'Hegel y América' de Ortega o la imposible universalidad occidental»: *Revista de Occidente* 160 (septiembre), 101-115.
Mate, R. (2002), «La justicia de las víctimas»: *Revista Portuguesa de Filosofía* LVIII/2, 299-318.
Mate, R. (2004), «Las fronteras de la ciencia. A propósito de la teoría benjaminiana sobre la técnica»: *Claves de Razón Práctica* 147 (noviembre), 76-82.

Mate, R. (2005a), «Retrasar o acelerar el final», en Íd. (ed.), *Nuevas teologías políticas*, Anthropos, Barcelona.
Mate, R. (2005b), «Mémoire et barbarie»: *Les Temps Modernes* 630-631 (marzo-junio), 36-55.
Mathes, J. (1971), *Introducción a la sociología de la religión*, 2 vols., Alianza, Madrid.
Mayorga, J. (2003), *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Anthropos, Barcelona.
Meinzer, M. (1988), «Der französische Revolutionskalender und die Neue Zeit», en R. Koselleck y R. Reichardt, *Die französiche Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewusstseins*, Oldenbourg, München.
Metz, J. B. (1977), *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Grünewald, Mainz [*Fe en la historia y en la sociedad*, trad. de J. M. Bravo Navalpotro, Cristiandad, Madrid, 1979].
Metz, J. B. (1997), *Zum Begriff der neuen politischen Theologie, 1967-1997*, Grünewald, Mainz [*Dios y tiempo. Nueva teología política*, trad. de D. Romero, Trotta, Madrid, 2002].
Metz, J. B. (1999), «Teología contra polimitismo o breve apología del monoteísmo», en Íd., *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 135-156.
Metz, J. B., Ratzinger, J. *et al.* (2001), *La provocación del discurso sobre Dios*, trad. de D. Romero, Trotta, Madrid.
Moses, S. (1982), *Système et Révélation*, Seuil, Paris.
Moses, S. (1986), «L'idée d'origine chez Walter Benjamin», en Wismann (ed.), 1986.
Moses, S. (1992), *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris.
Moses, S. (1994), «Walter Benjamin et Franz Rosenzweig», en A. Münster (ed.), *La pensée de Franz Rosenzweig*, PUF, Paris.
Muguerza, J. (2005), «Razonabilidad», en P. Cerezo (ed.), *Democracia y virtudes públicas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 113-145.
Muñoz, J. (2000), «La 'Dialéctica de la Ilustración', medio siglo después», en J. Muguerza y P. Cerezo (eds.), *La filosofía hoy*, Crítica, Barcelona, 51-61.
Opitz, M. y Wizisla, E. (eds.) (2000), *Benjamins Begriffe*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Ortega y Gasset, J. (2002), *Meditación de la técnica*, Alianza, Madrid.
Pappe, S. (1986), *La mesa de trabajo, un campo de batalla. Una biografía intelectual de Walter Benjamin*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
Paye, J. C. (2004), *La fin de l'État de droit*, La Dispute, Paris.
Peters, T. (1998), *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Grünewald, Mainz.
Raulet, G. (1997), *Le caractère destructeur*, Aubier, Paris.
Rosenzweig, F. (1937), «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum 'Stern der Erlösung'», en Íd., *Kleinere Schriften*, Berlin.
Rosenzweig, F. (1984), *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*,

vol. III: *Zweistromland*, ed. de R. y A. Mayer, Martinus Nijhoff, Dordrecht.
Rosenzweig, F. (1990), *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. [*La estrella de la redencion*, trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997].
Rosenzweig, F. (1998), «Introducción a los *Escritos Judíos* de Hermann Cohen», en M. Beltrán *et al.* (eds.), 1998.
Rosenzweig, F. (2003), «El Natán de Lessing», en AA.VV., 2003, 121-125.
Rostand, J. (1939), *Hérédité et racisme*, Gallimard, Paris.
Safran, A. (1998), *Sabiduría de la cábala*, Riopiedras, Barcelona.
Sánchez Ron, J. M. (1992), *El poder de la ciencia*, Alianza, Madrid.
Schmitt, C. (1934), *Politische Theologie*, Leipzig.
Schmitt, C. (2002), *El nomos de la tierra*, Comares, Granada.
Schnädelbach, H. (1974), *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Probleme des Historismus*, Alber, München.
Scholem, G. (1972), «Walter Benjamin und sein Engel», en *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 87-139 [«Walter Benjamin y su ángel», en G. Scholem, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, trad. de R. Ibarlucía y M. García-Baró, Trotta, Madrid, 2004, 49-103].
Scholem, G. (1987), *Historia de una amistad*, Península, Barcelona.
Scholem, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. de B. Oberländer, Siruela, Madrid.
Semprún, J. (1977), *Autobiografía de Federico Sánchez*, Planeta, Barcelona.
Sloterdijk, P. (1993), *Im selben Boot*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, P. (2000), *Reglas del parque humano*: *Confines* 8.
Taubes, J. (1996), *Vom Kult zur Kultur*, Fink, München.
Taubes, J. (2003), *Die politische Theologie des Paulus*, Fink, München [*La teología política de Pablo*, trad. de M. García-Baró, próxima publicación en Trotta].
Tiedemann, R. (1983), *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Tiedemann-Bartels, H. (1968), «La mémoire est toujours de la guerre. Benjamin et Péguy», en Wismann (ed.), 1986, 133-145.
Traverso, E. (1996), «Auschwitz ante»: *Europe, revue littéraire mensuelle* (abril), 169-180.
Unamuno, M. de (1958), «La envidia hispánica», *Ensayos* II, Aguilar, Madrid, 407-415.
Valladolid, T. (2003), *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica*, Universidad de Huelva.
Walser, M. (1998), «Ich vertraue», en *Neue Zürcher Zeitung* (10 de noviembre).
Weber, M. (1988), *Ensayos sobre sociología de la religión* I, Taurus, Madrid.
Weber, M. (1991), *El político y el científico*, Premiá, México.

Weltz, F.-J. (1966), *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Alfons el Magnànim, Valencia.
Wiggershaus, R. (1989), *Die Frankfurter Schule*, DTV, München.
Wismann, H. (1986), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris.
Witte, B. (1988), *Walter Benjamin. Une biographie*, Cerf, Paris.
Wohlfarth, I. (1986), «Et cetera? De l'historien comme chiffonnier», en Wismann (ed.), 1986, 559-611.
Wohlfarth, I. (1999), *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, Taurus, México.
Yehudá Halevi (1979), *Cuzary*, trad. de J. Imirizaldu, Editora Nacional, Madrid.
Yerushalmi, Y. (2002), *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Anthropos, Barcelona.
Zamora, J. A. (1999), «El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. Adorno»: *Taula. Quaderns de pensament* 31-32.
Zamora, J. A. (2004), *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid.
Zamora, J. A. (2006), «Monoteísmo, intolerancia y violencia. El debate teológico-político sobre la 'distinción mosaica'», en R. Mate y J. A. Zamora (eds.), *Europa y sus teologías políticas*, Anthropos, Madrid.

ÍNDICE DE NOMBRES